SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
NEUNZEHNTES HEFT

SCHOPENHAUER UND DER ANIMISMUS

EINE PSYCHOANALYTISCHE STUDIE

VON

LEO KAPLAN

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1925

Verlags-Nr. 3005

SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
NEUNZEHNTES HEFT

SCHOPENHAUER UND DER ANIMISMUS

EINE PSYCHOANALYTISCHE STUDIE

VON

LEO KAPLAN

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1925

Verlags-Nr. 3005

Manz'sche Buchdruckerei, Wien 2101

[illegible] 4.V.1925.

Vorwort.

Der Animismus geht von der Voraussetzung aus, daß die „Seele“ ein vom Körper trennbares Wesen sei, das z. B. im Traume den Körper verlassend frei in der Welt herumschweifen kann. Diese frei agierende Seele wird als das schöpferische Prinzip gedacht. Wie der Mensch im Traum eine „objektive“ Welt vor sich schaut, so ist diese ganze Welt nur der „Traum“ eines „ewigen Geistes“. Das war auch der Ausgangspunkt für den jungen *Schopenhauer*, wie man dies aus seinen „Erstlingsmanuskripten“ ersehen kann. Später ersetzte er den „ewigen Geist“ durch „Wille“, da „Geist“ den Intellekt voraussetzt, Intellekt aber etwas sekundäres, auf einer sehr hohen Stufe der Entwicklung erscheinendes sei. So wird ihm die Wirklichkeit (die Welt), die Objektität, die Sichtbarwerdung des Willens.

Der Animismus ist nur der theoretische Ausdruck des Narzißmus; der Allmachtgedanke des narzißtischen Menschen drückt sich bei *Schopenhauer* aus als die Allmacht des Einen Willens, des schöpferischen Prinzips der Welt. In dieser Form ist es bereits ein Schritt zur Überwindung des Narzißmus, da der „Wille“ bei *Schopenhauer* kosmologisch zerfließt und ein Mittelding zwischen Gott und Natur darstellt. Aus der zuweitgehenden Verdrängung des Narzißmus folgt der *Schopenhauersche* Pessimismus: Das Leben in allen seinen Erscheinungen ist die Objektität des *Einen* Willens, in dem Kampf der Organismen untereinander kommt der Wille in Konflikt mit sich selbst. Darum die Forderung des Verneinens des Willens (d. h. Aufhebung des Konflikts). Ursprünglich projiziert der Narzißt sich selbst in die Welt hinein und identifiziert sich mit

ihr. Bei der Verdrängung des Narzißmus wird diese Projektion gleichsam ungültig gemacht, die Welt für nichtig erklärt und als Ideal die Verneinung des Willens (Askese) aufgestellt. Verschiedene Stufen des Verneinens des Willens sind Kunst, Moral, soziales Wirken, Askese.

Der Animist sucht die Welt nach seelischen Potenzen zu erklären. Jede animistische Theorie läßt sich darum leicht ins Psychologische übersetzen. Ebenso läßt sich dies Verfahren an Schopenhauer anwenden: Das schöpferische Prinzip der Welt, der Wille, verwandelt sich in die psychoanalytische Theorie von der Wunscherfüllung im Traume; der Schopenhauersche Pessimismus setzt sich um in die psychoanalytische Theorie des Tragischen: die tragische Situation ist wirklich die Folge der Zerrissenheit, der Uneinigkeit des „Willens" des Individuums mit sich selbst.

Zürich, im Januar 1925.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkungen.

Diejenigen, die eine bestimmte philosophische Lehre zum Gegenstand ihrer Darstellung wählen, suchen „kritisch" zu ihr Stellung zu nehmen. Mit überlegener Miene eines Besserwissenden will der „Kritiker" die Widersprüche des Systems bloßstellen, um an dessen Statt die paar eigenen armseligen Gedanken zu setzen. Von diesem Standpunkt einer retrospektiven Kritik erscheint die Welt der Denker von Plato bis auf Kant von Schwachköpfen bewohnt, die nicht einmal wissen, daß zweimal zwei vier sei.

Die Philosophie stammt aus dem Bedürfnis, die Welt als Totalität zu begreifen (im Unterschied von den Einzelwissenschaften, die Teilgebiete der Wirklichkeit ergründen wollen)[1]. Die verschiedenen Philosophien sind also Versuche, „Weltanschauungen" zu geben. Diese Versuche sind nicht ganz unabhängig voneinander. Vielmehr gibt uns jede Weltanschauung ein Mittel in die Hand, uns in der Welt besser zu orientieren; durch die bessere Orientierung aber gelingt es dann ein noch besseres Weltbild zu entwerfen. Durch diese Abhängigkeit erscheint die Geschichte der Philosophie als ein Entwicklungsprozeß, wo die einzelnen philosophischen Systeme Keime weiter entwickeln, die in den früheren Systemen bereits enthalten waren. So ist z. B. die Kantsche Philosophie eine Weiterentwicklung von Gedanken, die man bei Locke, Berkley und Hume findet. Und so faßt Schopenhauer selbst seine eigene

[1]) „Alle Philosophie ist ihrem Wesen nach Betrachtung der Welt als eines Ganzen." Otto Liebmann, Kant u. d. Epigonen, Berlin 1912, p. 29.

Philosophie auf, als ein „Zu-Ende-Denken“ der Kantschen Lehre.

Auf den ersten Blick erscheint also der Gang der philosophischen Erkenntnis als ein immanenter Prozeß: jede vorherige Stufe bestimmt die nachfolgende, da jene die Mittel abgibt, mit Hilfe derer diese weiterarbeitet. Es ist aber nicht zu vergessen, daß jede Erkenntnis eine Stellungnahme ist. Diese Stellungnahme hängt wie von geschichtlichen Momenten ab, so auch von solchen, die im Erkennenden selbst begründet sind. Außerdem ist noch zu beachten, daß wirkliche Erkenntnis immer bestrebt ist, die überlieferten Denkgewohnheiten nicht bloß zu wiederholen, sondern den neuen Zeitforderungen gemäß zu modifizieren. „Die Erkenntnis ist darum zu charakterisieren als den ewigen Kampf zwischen den alten Erkenntnisformen und den neuen Erfahrungsinhalten. Jeder Kampf bedeutet wiederum Affektäußerung. Der Gang der Erkenntnis muß somit von bestimmten Affektlagen (Stimmungen) in Abhängigkeit gebracht werden[2].“

Das Gesagte trifft im Falle Schopenhauers um so mehr zu, als seine Willensphilosophie keine bloße Weiterentwicklung der Kantschen Lehre bedeutet, sondern ihre vollständige Umdeutung. Solche Umdeutungen aber geschehen niemals aus bloß logischen Motiven.

Gehen wir aber etwas näher auf die Sache selbst ein. Kant lehrte nämlich, daß wir nur die Erscheinungswelt erkennen, niemals aber in den Kern der Dinge dringen, das Ding an sich zu fassen imstande sind. In dieser Lehre steckt die Behauptung, daß die Welt nicht nur für mich, sondern auch für sich etwas sei. Schopenhauer macht dann die Entdeckung, daß der Mensch zwar als Körper auch der Erscheinungswelt angehört, aber einen inneren Kern besitzt, der nicht zur Erscheinung gerechnet werden darf. Diesen inneren Kern des Menschen nennt Schopenhauer Wille, und setzt ihn dem

[2]) Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, Franz Deuticke, Wien und Leipzig 1916, p. 138.

Kantschen Ding an sich gleich. Wie nach Kant die Erscheinungswelt die Manifestation des „Ding an sich" für uns ist, ebenso ist nach Schopenhauer der Körper nur die Erscheinungsform des Willens, seine Sichtbarwerdung.

Bei näherer Betrachtung ist es jedoch nicht schwer, den Unterschied zwischen Schopenhauers Willen und Kants Ding an sich gewahr zu werden. Letzterer Begriff ist rein negativ bestimmt, spricht nur in anderer Form den Kantschen Gedanken aus von der vollständigen Unmöglichkeit das Weltbild von den subjektiven Daten der menschlichen Erkenntnisart zu befreien: in das Weltbild geht die Natur des erkennenden Subjekts selbst mit ein, ähnlich z. B. wie die Beschaffenheit der Oberfläche des Spiegels die Art und Weise der dort von den Dingen entstehenden Bilder mitbestimmt. Indem nun Schopenhauer das Ding an sich durch den Willen ersetzt, gießt er in den schemenhaften Begriff einen positiven Inhalt hinein. Der „innere Kern" oder, sagen wir es offen heraus, die „Seele" der Dinge ist die Aktualität; das aber, was wir als materielle Welt bezeichnen, ist nur eine Episode in der Entfaltung des allmächtigen Willens. Der bescheidene Königsberger Weise sagt: Wir erkennen die Dinge nur insofern sie uns erscheinen, denn „was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden"[3]. Der besserwissenwollende Schopenhauer wähnt von den Dingen etwas mehr zu wissen. In unserem Innern finden wir etwas, was weder Wahrnehmung noch Vorstellung ist, und was sich dennoch uns unmittelbar kundgibt: der Wille. Dieser Wille ist mit unserem Körper, der, wie jeder andere Körper, der Welt der Erscheinung angehört, identisch. Denn was im Selbstbewußtsein als unmittelbarer, willkürlicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich als Bewegung des Leibes darstellt. Woraus folgt, daß der Leib bloß die äußerliche Erscheinung des Willens ist. Das, was sich unserem Selbstbewußt-

---

[3]) Kant, Kritik d. rein. Vernunft (Reclam, p. 67).

sein unmittelbar als unser Wesen kundgibt, macht auch das Wesen der Welt aus: das Ding an sich ist der Wille, und die sichtbare Welt ist nur der sichtbar gewordene Wille.

Schopenhauers Philosophie läßt sich jetzt kurz durch die zwei Momente charakterisieren: 1. Die Welt wird nach menschlichem Vorbilde gedacht; 2. als Erklärungsprinzip wird ein Seelenhaftes: der Wille — gesetzt. Die beiden Momente hängen eng miteinander zusammen und machen das Wesen des sogenannten Animismus aus, worüber ausführlicher weiter unten.

Das Leben ein Traum.

Motto: Und vielleicht ist dieses Träumen und Geträumte mehr als Traum . . .
(Arch. f. d. tier. Magn., 6, 1. p. 42.)

In Schopenhauers „Erstlingsmanuskripten" befinden sich einige kurze Andeutungen, die uns wie Tagebuchblätter anmuten und die den Schlüssel zum Verständnis seiner Philosophie geben. Ich zitiere hier diese Stellen:

(§ 2). Es entsteht in mir bisweilen das lebhafteste Bewusstseyn, dass ich von jeher da gewesen sey, und es wirkt grosse Erhebung und Stärkung in mir.

Bisweilen wieder drängt sich mir ein Verwundern über die Gegenwart auf, und die Frage: warum ist dies Jetzt denn grade jetzt?

(§ 3). Wir haben gewacht und werden wachen; das Leben ist eine Nacht die ein langer Traum füllt, der oft zum drückenden Alp wird.

(§ 57). Meine Phantasie spielt oft (besonders bei Musik) mit dem Gedanken, aller Menschen Leben und mein eigenes seyen nur Träume eines ewigen Geistes, böse und gute Träume, und jeder Tod ein Erwachen.

(§ 102). Wie in unseren Träumen Verstorbene als Lebende auftreten, ohne dass ihres Todes auch nur gedacht werde: so wird nachdem unser jetziger Lebenstraum durch einen Tod geendigt, alsbald ein neuer anheben, der nichts weiss von jenem Leben und jenem Tode[1]).

---

[1]) Schopenhauers sämtl. Werke, herausgeg. von P. Deussen, Bd. 11, p. 1, 2, 29 u. 71.

Das Leben, d. h. das irdische, diesseitige Leben ist der „Traum“ eines ewigen Geistes[2]). Vom Standpunkte unserer heutigen „nüchternen“ Weltbetrachtung scheint damit die sogenannte Wirklichkeit zu einer bloßen „Illusion“ herabgewürdigt zu sein. Es sei aber daran erinnert, daß früher — und in Bruckstücken auch noch heutzutage — eine andere Weltbetrachtung herrschte, die auch dem Traume und ihm verwandten Zuständen denselben Wirklichkeitswert beilegte, wie wir den Erscheinungen unserer Sinne. Zur Illustration möge folgende altgermanische Sage dienen: „Der König Gunthram war ermüdet auf dem Schoße eines treuen Dieners eingeschlafen. Da sieht der Diener aus seines Herrn Munde ein Tierlein, gleich einer Schlange, laufen und auf einen Bach zugehen, den es nicht überschreiten kann. Jener legt sein Schwert über das Wasser, das Tier läuft darüber hin, und jenseits in einen Berg. Nach einiger Zeit kehrt es auf demselben Wege in den Schlafenden zurück, der bald erwacht und erzählt, wie er im Traume eine eiserne Brücke in einen mit Gold erfüllten Berg gegangen sei[3]).“

Kant hat bekanntlich als Merkmal der Objektivität eines Urteils seine Allgemeingültigkeit angegeben. „Wenn wir Ursache finden“, sagt er, „ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten . . ., so müssen wir es auch für objektiv halten,

---

[2]) Diese Auffassung findet sich auch in einer unbekannt gebliebenen Erzählung Dostojewskis „Petersburger Nächte“. Es heißt dort an einer Stelle: „Es schien endlich, als wäre die ganze Welt mit allen ihren Bewohnern, den starken und schwachen, mit all ihren Wohnungen, Bettellöchern oder vergoldeten Palästen in dieser Dämmerungsstunde ein phantastisches Traumbild, das sofort in den dunkelblauen Himmel verrauchen und verschwinden würde...“ (Mitgeteilt von Wladimir Astrow in „Die weißen Blätter“, V., 1. Juli 1918). Eine ähnliche Stelle findet sich in Dostojewskis Roman „Der Jugendliche“. Der Held dieses Romans sagt einmal: „... oft kam und kommt mir noch jetzt die Frage auf, eine sehr dumme Frage: Da laufen sie alle sorgvoll und eitel herum, und vielleicht ist das alles nur eines Jemanden Traum, und keinen einzigen wirklichen Menschen gibt es da, keine wirkliche Handlung? Jemand erwacht plötzlich, dem das alles träumt — und alles verschwindet dann auch plötzlich?“

[3]) Grimm, Deutsche Mythologie, p. 1936.

d. i., daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrückt; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen[4]." In der angeführten Sage wird das Traumgesicht des Königs auch von seinem Diener geschaut: vom Standpunkt dieser Sage besitzt also die Traumwelt dieselbe Realität wie die alltägliche Wirklichkeit. Der junge Schopenhauer spinnt diesen Gedanken konsequent weiter aus: Wie der schlafende Mensch eine Welt sich erträumen kann, ebenso ist die Welt der Traum eines ewigen Geistes.

In der angeführten Sage liegt der schlafende Körper des Königs regungslos hier, wo sein „Geist" irgendwo anders herumschweift und in der bunten Wirklichkeit agiert. Noch mehr, der „Geist" hat die Gestalt eines Tieres angenommen. Diese Anschauungsweise war sehr verbreitet. Prätorius (Weltbeschreibung 2, 161) erzählt von zwei Mägden, die nachts beim Tische sitzen, und die eine sagt:

Geist tue dich entzücken
Und tue jenen Knecht drücken!

„Darauf stieg ihr und der andern Magd gleichsam ein schwarzer Rauch aus dem Halse und kroch zum Fenster hinaus; die Mägde fielen zugleich in tiefen Schlaf[5]." Ebenso heißt es von Odin: „Odins Leib lag entschlafen oder tot und er fuhr als Tier, Vogel, Fisch oder Schlange urplötzlich in ferne Länder"; eine Parallele dazu bieten die Berichte über die Seelenvorstellungen der Bahau in Zentral-Borneo: „Die Bruwa liegt im Haupte des Menschen und entflieht diesem leicht in Gestalt eines Tieres: eines Fisches,

---

[4]) Kant, Proleg. zu einer jeden künft. Metaph. usw. § 18.

[5]) Zit. nach W. Golther, Handb. d. germ. Mythol., Verl. Hirzel, Leipzig 1895, p. 80.

Vogels oder Schlange[6])." Der „Geist" ist also (nach Auffassung von Sage und Mythus) das eigentliche Aktive, das schöpferische Prinzip, das sich verschiedenartig manifestieren kann. Der Körper ist somit nur die Sichtbarwerdung des Geistes, sein Hineintreten in die Sphäre der menschlichen Wahrnehmung. Daraus folgt wiederum, daß nur der Geist ewig, die körperliche Existenz nur eine Episode im Leben des Geistes sei. Darum das lebhafte Bewußtsein Schopenhauers, daß er „von jeher da gewesen sey".

Schopenhauer will, daß man seine Philosophie als eine Weiterentwicklung der Kantschen betrachte. Unverständige Köpfe waren geneigt, in der Kantschen Philosophie eine neue Auflage des gewöhnlichen Idealismus zu erblicken. Dagegen machte Kant selbst Front mit den folgenden Worten: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb dieser befindliche Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinung, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon[7])." Wenn der gewöhnliche Idealis-

---

[6]) Otto Waser, Über d. äußere Erscheinung d. Seele usw., Arch. f. Religionswissensch., Bd. 16, p. 358.

[7]) Kant, Prolegomena usw., Anmerkung II zum ersten Teil (Reclam, p. 67).

mus, den Kant den schwärmerischen nennt, Sachen in Vorstellungen verwandelt, so gibt es noch einen Idealismus anderer Art, der Vorstellungen zu Sachen macht. Als hätte Kant Schopenhauers Philosophie antizipiert, meint er: „Wenn es aber ein in der Tat verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen . . .[8].“ Zu diesem träumenden Idealismus gehört die vom Animismus getragene Umdeutung der Kantschen Philosophie durch Schopenhauer. Dieser sagt z. B. (Üb. d. vierfach. Wurzel d. Satzes v. Grunde, 2. Aufl. v. Jahre 1847): „Denn in dem er (Kant) die transzendentalen Prinzipien nachwies als solche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit Einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung, bestimmen können, bewies er daraus, daß diese Dinge nicht unabhängig von unserer Erkenntnis so daseyn können, wie sie sich uns darstellen. Die Verwandschaft einer solchen Welt mit dem Traume tritt hervor[9].“ Die Eigentümlichkeit des „träumenden Idealismus“ besteht darin, daß er nur scheinbar der Welt die Realität wegnimmt, weil er zur selben Zeit dem Traume selbst eine objektive Realität zuspricht[10].

---

[8]) Ib., Anmerkung III (p. 72).

[9]) Schopenhauers sämtl. Werke, Bd. 3, p. 129.

[10]) Der „schwärmerische“ Idealismus behauptet: „Die Welt ist bloß meine Vorstellung“ (= Die Welt hat keine objektive Realität). Der „träumende“ Idealismus dagegen meint: „Die Vorstellungen (eines ‚ewigen Geistes‘ oder des denkenden Subjekts) konstituieren die Dinge der Welt (= Das denkende und vorstellende Subejkt wirft aus sich ein Stück seines Wesens heraus, und das ist die objektive Welt). Die beiden „idealistischen“ Auffassungen gehen aber leicht ineinander über.

Die Unkorrigierbarkeit des „träumenden“ Idealismus.

Das Leben ist ein „Traum“, d. h. die Manifestation eines „ewigen Geistes“, eines Wesens, das trennbar vom Leibe und in diesem Zustande noch als agierend gedacht wird. Die alltägliche Wirklichkeit wird hier nach Analogie mit der Traumwirklichkeit erklärt. Die Voraussetzung für diesen „träumenden Idealismus“ ist eine „realistische“ Auffassung des Traumes, eine Auffassung, die noch z. B. in den Worten Hebbels: „Der Traum ist der beste Beweis dafür, daß wir nicht so fest in unserer Haut eingeschlossen sind als es scheint“ — nachklingt.

Nach animistischer Auffassung „entrückt“ im Traume die Seele aus ihrer körperlichen Hülle, der Mensch kann gleichsam „aus sich geraten“. So glaubt z. B. der Batak (Indonesien), daß Träume durch das Spazierengehen des tondi (Seele) des Schlafenden verursacht werden. Ebenso glauben die Dajak „an die Wirklichkeit der Träume. Während des Schlafes soll die Seele den Körper verlassen, und was sie sieht oder erlebt, äußert sich als Traum[1].“ Derselbe Glaube offenbarte sich im Mittel-

[1]) Arch. f. Religionswissensch., Bd. 16, p. 222 u. 239. — Dieselbe Anschauung auch im Talmud. Midraš Tehillim 11, 6 heißt es: „Schläft der Mensch, so geht seine Seele hinaus und schweift in der Welt umher, und das sind die Träume, die der Mensch sieht“. (Nach J. Scheftelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im alten Testament. Arch. f. Religionswissensch., Bd. 19, p. 212.) — Diese Anschauung wirkt noch nach, z. B. bei Theodor Storm, wenn ein alter Physikus bei ihm (in der Novelle: Hans und Heinz Kirch) sagt: „Freilich, wir Ärzte kennen Zustände, wo die Träume selbst am hellen Werktag das Gehirn verlassen und dem Menschen leibhaftig in die Augen schauen.“ (Bezieht sich auf die Vision des Unterganges seines

alter im Hexenwahn: die in ihrem Bette ruhig schlafende „Hexe" konnte dennoch zum Hexensabbat entrückt sein.

Die meisten Forscher sind geneigt, die animistische Auffassung vom Traume der mangelnden Erfahrung des Primitiven zuzuschreiben. „Fragen wir uns aber, wie ist diese Hypothese zu widerlegen, so müssen wir bald einsehen, daß diese Aufgabe rational gar nicht lösbar sei. Denn wie soll der Träumende sich überzeugen, daß nicht ‚Er selbst' dort in der Welt herumschweift und alle jenen bunten Bilder sieht?! Dazu müßte er erwachen und könnte nicht mehr die Erfahrungen des Träumenden haben. Dazu sind die Erfahrungen des Wachlebens für das Traumleben auf der prinzipiellen Stufe des Primitiven gar nicht bindend. So lange man die Doppelexistenz des Menschen (als Körper und von ihm trennbare Seele) voraussetzt, sind Wachleben und Traumleben zwei prinzipiell verschiedene Gebiete, die ihren eigenen Naturgesetzen gehorchen. Die animistische Weltanschauung ist nicht korrigierbar . . .[2])."

Diese prinzipielle Verschiedenheit von alltäglicher Wirklichkeit und Traum betont auch Schopenhauer, wenn er in seinen Erstlingsmanuskripten an einer Stelle sagt: „Der lange Traum (das Leben) ist durch das Gesetz von Grunde überall mit sich in Zusammenhang, nicht aber mit den kurzen Träumen: zwischen diesen und ihm ist jene Brücke abgebrochen: und daran kann man beide unterscheiden[3])." D. h. also: Argumente aus der Erfahrung der alltäglichen Wirklichkeit sind für die Welt der „kurzen Träume" nicht maßgebend. Die „Seele" kann also wohl im Schlafe den Körper verlassen und sich eine neue

---

Sohnes während des Sturmes an der See, die der alte Hans Kirch hatte. Der alte Physikus faßt diese Vision als eine regelrechte leibhaftige Wirklichkeit: hier schaut der Mensch nicht mit seinen leiblichen Augen, sondern die aus dem Körper getretene Seele war bei den Ereignissen zugegen.)

[2]) Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, Franz Deuticke, Wien u. Leipzig, 1916, p. 159 f.

[3]) Schopenhauers sämtl. Werke, Bd. 11, p. 124 (§ 198). Auch: Die Welt als Wille u. Vorstell., 1. Bd., § 5.

Wirklichkeit erträumen. Es ist aber dann auch zulässig die alltägliche Wirklichkeit selbst als den „Traum“ eines „ewigen Geistes“ zu begreifen.

Kant hat gelehrt, daß in jeder Erkenntnis subjektive Momente eingehen, Momente also, die nicht von der Materie des zu Erkennenden, sondern von der Natur des erkennenden Subjekts selbst abhängen. Um Ordnung in den Chaos des Geschehens hineinzubringen, muß man die Wirklichkeit unter gewissem Gesichtswinkel betrachten, muß man an die Mannigfaltigkeit des Geschehens gewisse Ordnungsprinzipien anwenden, an das Veränderliche einen beständigen Maßstab anlegen. Die Richtigkeit und Zuverlässigkeit eines Maßstabes kann aber an nichts anderem geprüft werden, weil dazu ein anderer Maßstab nötig wäre, an dem man wiederum die Frage der Richtigkeit und Zuverlässigkeit anwenden müßte. Da dies Geschäft nicht ins Unendliche fortgesetzt werden kann, so leuchtet es ein, daß ein wirklicher Maßstab uns a priori gegeben und schlechterdings unkorrigierbar sein muß. D. h. aber mit anderen Worten, das Weltbild (die Weltanschauung) hängt von Voraussetzungen ab, die in uns selbst, d. h. in unserer Organisation, begründet seien.

Wir sahen oben, der animistisch gesinnte Mensch beurteilt die Traumerscheinungen anders, als wir es heutzutage tun. Der Animist besitzt also einen anderen Maßstab als wir, seine „Wirklichkeit“ deckt sich nicht völlig mit der unsrigen. Das deutet darauf hin, daß der Animismus auf einer organischen Grundlage beruhen muß.

Eine solche Grundlage des Animismus sind wir geneigt im sogenannten Narzißmus zu erblicken. „In der menschlichen Entwicklung der Psychosexualität gibt es einen Moment, wo die ganze Fülle der erotischen Gefühle noch nicht dem Gegenpartner gewidmet ist, sondern auf die eigene Person gerichtet erscheint: man projiziert gleichsam sich selbst nach außen und wählt es zum Sexualobjekt. Die geliebte Person sind wir immer geneigt zu überwerten, ihr alle Vollkommenheit beizulegen. Zur Vollkommenheit gehört zumindest die Existenz. Der narziß-

tische (in sich verliebte) Mensch muß darum unwillkürlich seinem (imaginären) Doppelgänger Realität zuerkennen. Der Mensch ist also (nach narzißtischer Denkweise) zweimal da: als greifbarer Körper und als ‚Seele', die bis auf die ‚Greifbarkeit' dem Körper ähnlich gedacht wird[4]." Und die dem Körper ähnlich gedachte „Seele" oder „Geist" lebt und agiert in einer Welt, der ebenso Wirklichkeit zugesprochen werden muß, wie der in ihr agierenden Seele selbst.

Die narzißtisch-animistische Gesinnung findet neue Nahrung in der Selbsterkenntnis, die nur unter der Voraussetzung einer Ich-Verdopplung möglich ist. Bereits die alte Weisheit der Hindus lehrte es: „Denn solange als es zwei gibt, sieht Einer den Andern, Einer riecht den Andern, Einer hört den Andern, Einer merkt den Andern, Einer erkennt den Andern. Wenn aber nur das Selbst dies Alles ist, wie soll er einen Andern riechen, sehen, hören, grüßen, merken, erkennen? Wie soll er den erkennen, durch den er dies Alles erkennt? Wie soll er . . . den Erkennenden erkennen?" (Brihad-Aranyaka-Upan, IV, 5, I)[5]. „Das Ich muß sich selbst als Objekt gegenübertreten, nur dann kann von Selbsterkenntnis die Rede sein[6]." Und so meint auch der junge Schopenhauer: „. . . die Dinge sind nur unsere Vorstellungen, ihr Seyn bedeutet Vorstellbarkeit für das Subjekt, d. i. für uns: an uns selbst ist Objekt alles was erkennbar ist, und das ist auch nur insofern, als es erkennbar ist: was an uns nicht erkennbar ist, ist das Subjekt, eben weil es erkennt, weil alles außer ihm seine Vorstellung ist[7]." Im Selbstbewußtsein erscheint der Mensch sich selbst als Doppelwesen: als greifbarer Körper und ungreifbare Seele, als Materie und Geist, als sinnliches und übersinnliches Prinzip. Da die

---

[4]) Leo Kaplan, Hypnotismus, Animismus u. Psychoanalyse, Franz Deuticke, Wien u. Leipzig, 1917, p. 93/94.

[5]) Zit. nach Max Müller, Vorles. über den Urspr. u. d. Entwickl. d. Religion, Karl J. Trübner, Straßburg, 1880, p. 371.

[6]) Leo Kaplan, Hypnot. usw., p. 100.

[7]) Schopenhauers Werke, Bd. 11, p. 130 (Erstlingsmanuskr., § 203).

beiden Prinzipien unseres Wesens in Wirklichkeit eine unzertrennliche Einheit bilden, so liegt dem narzißtisch-animistisch Gesinnten der Schluß nicht ferne, das „Subjekt“ (in der indischen Philosophie Âtman = Selbst) als den „inneren Kern“ zu betrachten, dessen Erscheinung (Objektivierung) der Leib ist und dann diese Betrachtungsweise zugrunde der Weltbetrachtung zu legen. Auch die Welt muß also einen „inneren Kern“ haben, dessen Sichtbarwerdung sie ist.

Die Welt als Wille und Vorstellung.

Das Ding an sich, das sich unserem Bewußtsein als räumlich-zeitliches (körperliches) Gebilde manifestiert, ist auf der frühesten Stufe der Schopenhauerschen Philosophie der „ewige Geist". Daß der Körper ein Produkt der Seele sei, daß sich diese also den Körper baue und alle inneren Funktionen desselben lenke und vollziehe, diese vitalistische Theorie ist nicht neu und wurde schon von vielen, unter andern auch von dem Physiologen Stahl aufgestellt. Nun meint aber Schopenhauer, es sei ein Widerspruch, der Seele, deren Grundbestimmung man bisher im Erkennen erblicken wollte, ein Tun zuzuschreiben, von dem sie nichts wisse. Er sah sich darum gezwungen, eine Sonderung des Willens von der Erkenntnis vorzunehmen. Wenn die früheren Philosophen den Willen als durch die Erkenntnis bedingt, sogar als bloße Funktion dieser betrachteten, so kehrt Schopenhauer mit Recht dieses Verhältnis um. Das Geistige im Menschen ist ein Produkt seines Physischen (des Gehirns): „Aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloß Produkt oder vielmehr Erscheinung eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existiert. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus . . ." Er setzt darum „erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntnis, als bloße Funktion eines Teiles dieses Leibes[1])."

---

[1]) Schopenhauer, Üb. d. Willen in d. Natur. Werke, Bd. 3, p. 311 f.

Die sekundäre Natur des Intellekts ist nach Schopenhauer auch darin ersichtlich, daß „die zu anhaltende Tätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmählich erschöpft und endlich den Organismus untergräbt;“ dagegen der Wille „ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Übung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets einer und derselbe, und sein Charakter in Jedem unveränderlich. Im gleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Tiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Tieren dasselbe, uns so intim Bekannte[2].“

Das bisher Gesagte wollen wir rekapitulieren: Der Animismus läßt die „Seele“ den Körper zeitweise verlassen. In dieser „Ekstase“ von der Seele Geschautes wird als eine objektiv-wirkliche Welt betrachtet. Da die vom Körper abgeschiedene Seele weiter tätig bleibt und verschiedene Gestalten annehmen kann, wird sie zum Prinzip des Aktiven erhoben. Schopenhauer hat aber erkannt, daß das Schauen erst ein spätes Produkt organischer Entwicklung sei. Das schöpferische Prinzip ist ihm darum nicht ein schauendes, sondern ein agierendes Etwas, das er Wille nennt. Und so den ursprünglichen primitiveren Animismus berichtigend und modifizierend erklärt er, der Leib sei nichts als der sichtbar gewordene Wille.

Der historische Ausgangspunkt für Schopenhauer war derjenige der Kantschen Philosophie. Kant lehrte, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht zu der Beschaffenheit der Dinge selbst gehören, sondern die subjektiven Gesetze ausmachen, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist. Denn erst durch Subsumierung der Wahrnehmungsdaten — die als solche bloß für mich Gültigkeit haben — unter jene a priori gegebenen Begriffe, wird die bloße Empirie in objektiv gültige Erfahrung verwandelt. Die empirische Realität ist also mit subjektiven Bedingungen behaftet, so daß, wie Schopen-

---

2) Ib., p. 320.

hauer meint, die gewähnte absolute Realität der Welt verschwindet „und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt". „Die Welt ist meine Vorstellung" — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht[3])." „Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon[4])." Hier aber entsteht eine Antinomie. Denn das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur leitet uns notwendig zur sicheren Annahme, daß in der Zeit jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: „daß nämlich Tiere früher als Menschen, Fische früher als Landtiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Daseyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Träger ihres Daseyns: ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Tier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseins, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist." Der Widerspruch findet seine Auflösung darin, „daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige,

3) Schopenhauer, Die Welt usw., 2. Bd., p. 4.
4) Ib., Bd. 1, p. 35.

sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist: und dieses (nennen wir), nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille[5])."

Die empirische Realität ist mit subjektiven Bedingungen behaftet. Diese Einsicht führte Kant dazu, die Welt als bloße Erscheinung zu erklären, im Unterschied zum Ding an sich. Schopenhauer prägte diese Einsicht in die Formel um: „Die Welt ist meine Vorstellung". Die objektive Welt, die ohne wahrnehmendes Subjekt nicht denkbar ist, ist mit mir eng verknüpft, steht zu mir in demselben Verhältnis wie mein eigener Körper, der auch nur ein Objekt unter Objekten ist. Je mehr der Narzißt geneigt ist, sich selbst zu objektivieren, desto mehr wird er auch geneigt, sich mit der Welt zu identifizieren. Diese Stimmung ist z. B. ausgedrückt in einem vedischen Schöpfungsbericht (Brihadâranyaka-Upanishad I, 4, 1), wo es am Anfang heißt: „Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts anderes als sich selbst. Da rief er zum Anfang aus: ‚Das bin ich!' . . .[6])." Dieses Aufgehen im Objekt — der polarische Gegenpol des Narzißmus — findet sich sehr stark ausgeprägt auch bei Schopenhauer. In seinen Erstlingsmanuskripten, § 200, findet sich folgende Stelle: „Welchen Gegenstand ich betrachte, der bin ich. Sehe ich den Berg, mit blauem Himmel dahinter, und Sonnenstrahlen auf dem Gipfel, so bin ich nichts als dieser Berg, dieser Himmel, diese Strahlen: und das Objekt erscheint, rein aufgefaßt, in unendlicher Schönheit (was es auch sei, daher die Schönheit des Stillebens), ich bin das Objekt . . .[7])."

---

5) Schopenhauer, Die Welt usw., Bd. 1, p. 35/36.

6) Die Geheimlehre des Veda, Übers. von Paul Deussen, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1907, p. 22.

7) Schopenhauers Werke, Bd. 11, p. 1260. — Der Narzißt sieht überall nur sich selbst, darum identifiziert er sich leicht mit allem was er sieht und hört. Auch ein Mädchen meiner Beobachtung, das sich in einer solchen Phase befand, sagte aus, daß wenn sie eine Blume sah, so war sie die Blume, wenn sie Musik hörte, so war sie Musik usw., sie ging ganz in den Dingen auf, zerfloß gleichsam im Kosmos.

Die Welt ist durch mich geschaffen (durch die Erkenntnisprinzipien a priori, die in mir liegen). Die Welt ist also eine Emanation meiner selbst. Die Formel: „Die Welt ist meine Vorstellung“ geht so unmittelbar in die andere über: „Ich bin die Welt“ (oder was dasselbe ist: Ich bin Objekt).

Für Schopenhauer war „Die Welt als Vorstellung und Wille“ das Zu-Ende-Denken des Kantschen Gedankens von der Idealität von Raum, Zeit und Kausalität. Anderseits ist die „Welt als Wille“ eine Modifikation und Berichtigung des „träumenden Idealismus“: der „ewige Geist“, das schöpferische Prinzip der Welt ist nicht als intelligentes, sondern als agierendes, „wollendes“ Wesen zu betrachten. Aber die „Welt als Vorstellung“ mußte noch als Ergänzung hinzukommen, auch aus Motiven rein gemütlicher Natur: der Narzißt projiziert sich in die Welt, geht ganz in diese auf, wird somit zum Objekt. Und das Schauen des Objekts — mit dem man sich verwandt, ja identisch fühlt — tut wohl, bringt Freude.

Die indische Philosophie.

Schopenhauer selbst hat in der alten indischen Weisheit Keime seiner Philosophie erblicken wollen. Diese Lehren der indischen Weisen sind durch und durch Animismus. Wir können natürlich in diesem Zusammenhange nicht eingehend die indische Philosophie behandeln, möchten aber aus den Upanishads einige Fragmente anführen und sie analysieren.

Den Gedanken, daß die Seele im Schlafe den Körper verlassen kann, um sich in diesem Zustande eine Welt zu erträumen, spricht z. B. Brihadâranyaka-Upanishad 4, 3, 9—14 aus:

Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,
Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Das niedre Nest läßt er vom Leben hütten
Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
Unsterblich schweift, wo es ihm beliebt,
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
Bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend,
Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend.

Nur seinen Spielplatz hier sieht man,
Nicht sieht ihn selber irgendwer[1]).

---

[1]) Zit. nach Paul Deussen, Allgem. Gesch. d. Philos., Bd. 1, Abt. 2, p. 272.

Der Traum ist hier eine Wirklichkeit sui generis, die dadurch entsteht, daß der „Geist“ sich von den Fesseln des Leibes befreit. Der Geist ist ein schöpferischer Gott, der eine bunte Welt hervorzaubert, bleibt aber selbst unsichtbar, wie das Ding an sich oder der Schopenhauersche Wille, der nur in seinen Manifestationen den Sinnen zugänglich wird.

An einer anderen Stelle Brihadâranyaka-Upanishad 4, 3, 9, 10, heißt es: „Daselbst (im Traume) sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Straßen, sondern Wagen, Gespanne und Straßen schafft er (der träumende Geist) sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und Flüsse schafft er sich — denn er ist der Schöpfer[2].“ Der träumende Geist ist also der Schöpfer alles dessen, was der Mensch im Traume sieht. Wie furchtbar ernst der Indier den Traum nahm, ersieht man auch aus einem Gebet an Varuna, wo es unter anderem heißt:

Will ein Gesippter oder Freund im Traume
das bange Herz durch Drohung mir erschrecken,
Und will ein Dieb und Wolf ein Leid mir antun,
so nimm mich, Varuna, in deine Obhut[3]).

Ein Gesippter oder Freund kann im Traume Einem ein Leid antun, eben in derselben Art wie es sonst ein Dieb oder Wolf tut. Traum ist Leben, Wirklichkeit, Manifestation eines schöpferischen Geistes.

Ist der Traum ein Leben, so ist auch umgekehrt das Leben ein Traum. Denn wie Schopenhauer sagt: „Dieselbe Gehirnfunktion, welche während des Schlafes eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben soviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des

---

2) Die Geheimlehre d. Veda, p. 55.

3) RV. 2, 28, 10, Zit. nach K. Geldner u. A. Kaegi, Siebenzig Lieder d. Rigveda, Tübingen, 1875, p. 2.

Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen[4].“ Ist also der Traum die Manifestation eines schöpferischen Geistes, so ist es auch das Leben, die Wirklichkeit im gewöhnlichen alltäglichen Sinne des Wortes. Als dieser schöpferische Geist tritt der Âtman (das Selbst) auf, von dem gesagt wird: „Wie die Spinne mit ihrem Gewebe aus sich herausgeht, wie von einem Feuer die kleinen Fünkchen nach allen Richtungen auseinander fliegen, so gehen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen hervor[5].“ Wir haben früher den Schöpfungsbericht zitiert, wo der Âtman sich umsieht und ausruft: „Das bin ich!“ Der erste Mensch sieht überall nur sich selbst, er ist Narzißt. Der Liebende, sagten wir oben, überschätzt sein Sexualobjekt. Der sich-selbst-Liebende überschätzt und überwertet sich selbst; darauf gründet sich die Überhebung des narzißtischen Menschen, sein Allmachtgedanke (die in pathologischer Gestalt als Größenwahn auftritt). Aus diesem Allmachtgedanken ist der schöpferische Âtman entstanden, von dem ausdrücklich gesagt ist, daß er die Gestalt eines Menschen hatte und aus dem alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen hervorgingen. Und dieser Âtman, so wird ferner berichtet, schuf aus sich selbst das Weib, mit dem er sich begattete, woraus eben die sichtbare Welt entstand. Da erkannte der Âtman: „Wahrlich, ich selbst bin die Schöpfung; denn ich habe diese ganze Welt geschaffen.“

Der Narzißmus ist ein Übergangsstadium in der Entwicklung des Menschen, darum ein labiler Zustand, wo der Mensch hinschwankt zwischen der Liebe zu sich selbst und der Liebe zu dem Anderen. Und dieses Schwanken findet seinen Ausdruck auch in dem angeführten Schöpfungsbericht. Denn wozu hat eigentlich der Âtman das Weib geschaffen? Darauf antwortet der Bericht: „Aber er (der Âtman) hatte auch keine Freude;

---

[4]) Schopenhauer, Welt als W. u. V., II., p. 4.

[5]) Kausîtaki-Up. IV., Angef. bei Winternitz, Gesch. d. indisch. Literatur, C. F. Amelanga Verl., Leipzig, 1905, p. 216.

darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist. Da begehrte er nach einem zweiten." — Die Schöpfung ist also eine Wunscherfüllung, die Befriedigung eines Triebes, genauer gesagt eines erotischen Triebes. Denn der Âtman schafft sich das Weib, um sich mit ihm zu begatten. Da aus dieser Begattung Menschen, Tiere und alle Geschöpfe überhaupt stammen, so ist hier die Schöpfung ausdrücklich als sexuelle Tat begriffen[6]).

Die erotische Auffassung des schöpferischen Prinzips liegt auch Schopenhauer nicht ferne. Er spricht das ganz unumwunden aus im § 254 seiner Erstlingsmanuskripte. Dort steht zu lesen: „Jene wundervolle Vereinigung (des wollenden und erkennenden Subjekts) drückt sich in unserem Leibe durch seine beiden Pole, den Kopf und die Genitalien. Die Genitalien sind der Brennpunkt des Wollens, das Leben erhaltende, der Zeit immerdar Leben zusicherndes Prinzip . . .[7])." Ist das Leben die Manifestation des Willens, so kann dieser Wille nur den erotischen Trieb bedeuten.

Aus dem Allmachtgedanken des Narzißmus entsteht der Weltschöpfer Âtman, der noch die Gestalt eines Menschen hat. Bald aber streift das schöpferische Prinzip das Persönliche ab und wird zum Einen, wie z. B. in einem Hymn Rigveda X, 129:

Nicht war das Nichtsein, nicht das Seïn war damals,
Noch auch der Dunstkreis und der Lichtraum drüber.
Was hüllte ein? Wo schuf das Nichts sich Schranken?
Was war der Welt Urborn? Der jähe Abgrund?

---

[6]) In der altbabylonischen Mythologie wird die Welt erzeugt durch Apsû (dem Urvater) mit Thiâmat (die auch heißt „die Mutter Chubur", „die alles bildet"). Nach altägyptischer Auffassung ist der Gott Keb mit der über ihn gebeugten Himmelsgöttin Nut im Urwasser zur Zeugung vereint; daraus entsteht die Welt (Alfr. Jeremias, Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, p. 21 u. 24). Die Schöpfung der Welt ist eine sexuelle Tat.

[7]) Schopenhauers Werke, Bd. 11, p. 172.

Da war noch weder Tod, noch ew'ges Leben,
Noch schied die Nacht sich von des Tages Glanze.
Es hauchte, hauchlos, in sich selbst versunken,
Das Eine nur und außer ihm war nichts sonst.

Im Anfang war das All ein Graun der Nächte,
Ein wildes Meer von wirrem Durcheinander;
Das Leere, still über sich selber brütend,
Erstand zum Einen erst durch Selbstvertiefung.

Da kam die Liebe über jenes Eine,
Sie war der Urkeim alles Geisteslebens:
Und weise Seher, in der Seele suchend,
Ergründeten das Band des Seins im Nichtsein.

Und diesen Sehern ging ein Strahl des Lichts auf:
Ob aus der Tiefe oder aus der Höhe?
Befruchtungsmächte legten Samenkeime,
Der Schöpfungsdrang ergoß sich in den Urstoff . . .[8]).

Das Eine war in sich selbst versunken; damit dokumentiert es seinen Ursprung aus dem Narzißmus.

Auch für Schopenhauer ist im Grunde genommen das schöpferische Prinzip das Eine. „Der Wille als Ding an sich liegt", sagt er, „außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das,

---

[8]) Zit. nach Herm. Brunnhofer, Üb. d. Geist d. ind. Lyrik, Otto Schulze, Leipzig, 1882, p. 15.

was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt[9]."

Ursprünglich ist also der Narzißt selbst der Allmächtige[10]. In einer späteren Epoche, wo der Narzißmus schon überwunden ist, wird die Allmacht dem Einen, d. h. der Gottheit abgetreten. In dem Glauben an eine Gottheit unterwirft sich der jetzt demütig gewordene Mensch einer objektivierten, als übersinnlich gedachten Allmacht. In einer naiven Epoche der menschlichen Primitivität zerfällt diese Allmacht in viele Götter, von denen jeder auf seinem Gebiet allmächtig ist. In dieser Vielheit liegt aber ein logischer Widerspruch verborgen. Denn die Allmacht kann nur einzig sein: durch die Existenz einer zweiten Allmacht wäre die erstere begrenzt und nicht mehr allmächtig. Diese Konsequenz führt zum Monotheismus: Es gibt keinen anderen Gott neben mir, dem allmächtigen. Und so erklärt auch ein indischer Weiser: „Sie heißen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann ist er der schönbeschwingte himmlische Garutmat. Das, welches das Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weise: sie nennen es Agni, Jama, Mâtarisvan." (Rigveda I, 164, 46.)

Den letzten Schritt in der Richtung der Demut, d. h. in der Richtung des sich Unterwerfen einer objektiven Allmacht,

---

9) Schopenhauer, Werke, Bd. 1, p. 134, § 23.

10) „Mein Gott das bin Ich", schrieb ein narzißtischer junger Mann meiner Beobachtung. — Daß ursprünglich Menschen Götter (d. h. allmächtig) waren, ist im Zauber- und Hexenwesen begründet. Spuren davon sind noch heute bei manchen primitiv gebliebenen Völkern zu finden. Hier eine Illustration: „Bei den Sslêb-Arabern gab es eine Frau, die tatsächlich als Fagîra (Heilige) bekannt war.... Sie besaß Heilkraft, so daß alle geheilt wurden, denen sie die Hand auflegte und den Fuß aufsetzte.... Die Sslêb-Leute pflegten an ihrem Zelt wie an einem Heiligtum Opfer darzubringen." (S. Curtis, Ursemit. Religion im Volksglauben d. heutigen Orients, Leipzig, 1903, p. 63 f.) Hier wird die wundertätige Frau als Gott verehrt. Beachtet man, daß auch Christus fortwährend verschiedene Wunderkuren vornimmt und oft gerade dadurch seine Göttlichkeit bei den Menschen dokumentiert, so ist damit unsere Behauptung von der ursprünglichen göttlichen Natur des Menschen (oder menschlichen Natur, im Sinne des Narzißmus, des Gottes) bewiesen.

hat Spinoza getan, indem er die göttliche Allmacht der Natur selbst übertrug. Schopenhauer hat wiederum den allmächtigen Willen gesetzt: „Bisher haben die Philosophen", sagt er, „sich viel Mühe gegeben, die Freiheit des Willens zu lehren: ich aber werde die Allmacht des Willens lehren[11]." Der allmächtige Wille — das ist etwas, was in der Mitte steht zwischen Gott und Natur[12].

---

[11]) Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte, § 358, Werke, Bd. 11, p. 253.

[12]) Eine Parallele zu der Schopenhauerschen Auffassung bilden die unpersönlichen Gottheiten, die sich bei vielen Völkern nachweisen lassen. Bei den Indern war es in erster Linie Bráhman, von dem es heißt: Bráhman ist das durch sich selbst seiende (Brihadâranyaka-upanishad 2, 6, 3). In diese Kategorie gehört auch vielleicht das Eine, aus dem, nach dem im Texte angeführten Vedaliede, das All entstanden ist. Hieher gehört auch das vedische Rita. Das Wort bedeutete ursprünglich die geordnete Bewegung der Sonne und aller Himmelskörper überhaupt. In solchen Ausdrücken, wie: „Rita strömen die Flüsse" oder „Nach dem Rita hat die himmelsgeborene Morgenröte aufgeleuchtet" usw., bekommt Rita die Bedeutung der natürlichen Gesetzmäßigkeit, die über die Erscheinungen herrscht. Hier nähert sich die unpersönliche Gottheit der Spinozischen Auffassung der Natur. (Siehe Max Müller, Vorlesung üb. d. Ursprung u. Entwickl. d. Religion, Straßburg, 1880, p. 274; Herm. Oldenberg, Religion d. Veda, Berlin, 1894, p. 196.)

Der Traum und das Primat des Willens.

Die letzten Jahrhunderte in der Entwicklung der europäischen Philosophie und Wissenschaft lassen sich als überwiegend naturalistisch gerichtet charakterisieren. Alles Trachten der Völker ist auf die Eroberung der äußeren Natur, auf die Entfaltung des gewerblichen Fleißes und die Forcierung der industriellen Technik gerichtet. Naturwissenschaft und Mathematik erleben einen bis dahin ungeahnten Aufschwung, dagegen führt die Psychologie, die Wissenschaft vom Menschen selbst, ein kümmerliches Dasein. Denn in der bürgerlichen Gesellschaft hat der „Mensch", durch die Maschine verdrängt und ersetzt, seinen Wert verloren.

Es ist natürlich, daß stark animistisch gesinnte Menschen, wie es Schopenhauer war, in einer Welt der Äußerlichkeiten, wie die unsrige es ist, sich nicht wohl fühlen können und unaufhörlich zur Einkehr zu sich selbst auffordern müssen. Der zu sich selbst gekehrte Mensch nimmt sich selbst zum Objekt der Forschung und macht den Menschen zum „Maß aller Dinge". Und so ist es verständlich, wie Schopenhauer dazu kam, auf Kant fußend, das Ding an sich zuerst in sich selbst zu suchen und das Gefundene dann zur Grundlage der Welterklärung zu nehmen. Und so meint er darum: „In der Tat ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte, und nicht, wie alles Übrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder . . . die einzige

Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur[1]."

Der animistische Mensch projiziert sich selbst in die Welt und identifiziert sich dann mit ihr. Er ist darum geneigt, den Lauf der Naturereignisse menschlich zu begreifen. Das führt dazu, daß er die Natur mit den eigenen Affekten besetzt. Als Beispiel einer solchen Stimmung kann das folgende indische Volksliedchen dienen:

Sieh, dort versucht die Gurke,
Von Weineslaun' erfaßt,
Sich geil hinanzuranken
An jenen alten Ast!

So komisch frech Gelüste
Bringt nur der Herbst zu Stand',
Wann Lotosblumendüfte
Berauschend zieh'n durch's Land[2].

Hier projiziert der Mensch seine Gelüste auf den Kosmos, und so erscheint ihm die Gurke sich geil an den alten Ast hinanzuranken: der Animist sieht in der Welt überall nur sich selbst.

Auf dieser Grundlage entsteht der Naturmythus, wo der Mensch den Lauf der Naturereignisse in der Sprache seiner Affekte auszudrücken bestrebt ist. Darum läßt sich jede animistische Kosmologie ins Psychologische übersetzen, weil sie nämlich nur eine als äußeres Geschehen aufgefaßte Psychologie ist.

Nach Schopenhauer ist die Welt der Traum eines ewigen Geistes. Später erklärt er diesen Geist mit dem Willen identisch und betrachtet dann die Welt als Manifestation, als Sichtbarwerdung des allmächtigen Willens. Auf das Psychologische redu-

---

[1]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., II, Werke, Bd. 2, p. 219.
[2]) Hâla, Saptacatakam, 535 Zit. nach Brunnhofer a. a. O. p. 29.

ziert bedeutet das: Der Traum ist der Ausdruck eines allmächtigen Willens. Das entspricht der Formel, die Freud, der Schöpfer der Psychoanalyse, über den Traum aufstellt: „Jedesmal, wenn uns ein Traum voll verständlich ist, erweist er sich als eine halluzinierte Wunscherfüllung[3].“

Es kommt darauf nicht an, daß in solcher Form Schopenhauer selbst die Psychologie des Traumes niemals ausgesprochen hat. Man kann sie nämlich aus seinen zerstreuten psychologischen Ansichten leicht ableiten, wenn man seine Gedanken „zu-Ende“ denkt.

Die wunscherfüllende Funktion des Traumes ersehen wir z. B. aus folgendem Gedicht des bei der Einnahme der Insel Ösel von den Deutschen gefallenen jungen Dichters Walter Flex.

In einem Russendorfe zog
ich nachts die Reiterstiefel aus
und fiel in einen Traum und flog
auf Kinderschuh'n ins Elternhaus.

Die Türen gingen auf und zu,
Von Kinderhänden leicht bewegt,
als atmete in süßer Ruh
das Haus, vom Leben frisch durchregt.

Ich war in meines Vaters Haus
Von Dämmerung zu Dämmerung
Und lief im Spiel türein — türaus,
an Blut und Gliedern knabenjung.

Ich war daheim und war ein Kind,
doch als das Feld sich kaum bereift,
hat mir der kühle Morgenwind
die Kinderschuhe abgestreift.

---

[3]) S. Freud, Vorlesung zur Einführ. i. d. Psychoanalyse, Hugo Heller & Co., Leipzig und Wien, 1916, p. 145.

Ich lag im Stroh, des Königs Mann,
fremd, tot und öde war das Haus.
Ich zog die Reiterstiefel an
und ritt ins Morgenrot hinaus[4]).

Der von den Strapazen des harten Krieges müde Dichter schläft ein. Seine Seele, von der öden Wirklichkeit abstrahierend, gaukelt ihm verschiedene Bilder aus der glücklichen Kindheit vor. In diesem Fall ist die wunscherfüllende Funktion des Traumes ohne weiteres klar.

Die meisten Träume aber sind viel weniger durchsichtig und meistens erscheinen sie uns in der wachen Erinnerung einfach absurd. Und ein geläufiges Sprichwort erklärt darum: „Träume sind Schäume". In „wissenschaftlicher" Einkleidung drückt man diese Weisheit so aus, daß man sagt, der Traum sei das Produkt des „regellosen Spiels der Assoziationen" (Wundt). Damit ist natürlich nichts erklärt, denn es bleibt die Frage offen, warum denn die Traumphantasie diese und nicht vielmehr andere Bilder an den Faden der Assoziation hervorzaubert? Denn jedes Ding A ist gewöhnlich mit unzähligen anderen Dingen assoziiert, und im Auftauchen dieses oder jenes assoziierten Bildes tritt demnach eine gewisse Wahl hervor, die durch die formalen Gesetze der Assoziation allein nicht im mindesten erklärt ist. Regellos kann das Spiel der Assoziationen nicht sein. Denn, wie Schopenhauer bemerkt, „so wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung gerathen kann, ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtseyn trete[5])." Da das Gesetz der Assoziation allein nicht ausreicht, um den Eintritt eines Gedankens oder Bildes ins Bewußtsein zu erklären, so muß noch Etwas hinzukommen. Dieses hinzukommende Etwas ist nach Schopenhauer der Wille: „Was aber die Gedankenassoziation selbst . . . in Tätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz oder im Geheimen unseres Innern, der Wille, welcher seinen

---

4) Frankf. Zeitung 31. Oktober 1917, Abendblatt.
5) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 145.

Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen . . .[6]).“

Wir verlassen einstweilen Schopenhauer und versuchen einen Traum nach der psychoanalytischen Methode zu deuten. Ein mir befreundeter Herr X. träumt einmal:

Er trifft den Herrn Y. Bei der Jesuitenkirche gehen sie auseinander. Auf der anderen Seite der Kirche treffen sie wieder zusammen. Y. läuft einer Kellnerin nach, welche in eine Butterhandlung verschwindet. Er (der Träumende) läuft dem Y. nach. Sie treten in den Laden ein und kaufen Milch und Butter. Dann gehen sie zu Y. (ohne die Kellnerin), dort ziehen sie sich aus und legen sich ins Bett.

Die Psychoanalyse verfährt in ihrer Deutungsarbeit derart, daß sie dem Analysanden einschärft, sich aller Kritik zu enthalten und dann alle möglichen Einfälle, die ihm durch den Kopf schießen, mögen es Gedanken, Bilder, Erinnerungen usw. sein, sofort mitzuteilen. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß diese „Einfälle“ nicht zufällige sein können, vielmehr von dem den Analysanden beherrschenden affektiven Zustand, der durch die Erzählung des Traumes belebt wurde, irgendwie abhängen müssen[7]).

In Verbindung mit dem angeführten Traume erzählt also der Herr X. folgendes: Am Abend war er nämlich im Restaurant zum Essen und die ihn bedienende Kellnerin kokettierte mit ihm. — Der Traum hat also ein Stück (erinnerter) Wirklichkeit übernommen, es aber stark modifiziert. Denn der Kellnerin läuft jetzt Herr Y. nach und nicht, wie man vielleicht erwarten sollte, der Träumer selbst. Der Herr Y. setzt im Traume das Spiel fort, das im Wachen X. selbst gewissermaßen getrieben hat. D. h. mit anderen Worten: X. identifiziert sich mit Y. Der Sinn dieser Identifikation erhellt aus dem Folgenden: Y. gehört zu

[6]) Ib., p. 149.

[7]) Leo Kaplan, Grundzüge d. Psychoanalyse, Franz Deuticke, Leipzig u. Wien. 1914, Kap. II, 1, p. 27—40.

meinen intimen Freunden und X. ist auf ihn etwas eifersüchtig, weil er glaubt, jener hat ihn bei mir verdrängt, gewissermaßen auf eine Stufe niedriger gestellt. Darum gehen sie auseinander bei der Jesuitenkirche, das will sagen: Y. ist ein falscher Mensch, ein Jesuit, der einer Freundschaft nicht wert ist. X. verfolgt ihn im Traume (mit seiner Feindschaft und Verachtung) und verwandelt ihn zuletzt sogar in einen Prostituierten, dem man „nachlaufen" darf. Dabei sei noch bemerkt, daß im wachen Leben die beiden befreundet sind und nur ganz leise Unstimmigkeiten unter ihnen vorkommen.

Das bis hier analysierte zeigt uns in dem angeführten Traume Affekte der Anhänglichkeit (zu mir) und der Feindseligkeit (gegen Y.) agieren. Daß das letztere Gefühl im Traume viel intensiver auftritt als im wachen Leben, darf uns nicht irre führen. Denn mit Recht bemerkt Schopenhauer: „Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen, wie die eines Fremden, nur durch Belauschen und Überraschen erfahren kann und ihn auf der Tat seiner Äußerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen." Und um dies zu illustrieren, erzählt er weiter: „Ich bin mit großem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun, beim Fortgange der Sache, die Nachteile und Beschwerden fühlbar wurden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich, was ich so eifrig betrieben, wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf demselben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der anderen Seite auf, und mit Erstaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geschieht[8])." D. h. also, der Wille kommt nur selten rein zur Darstellung, meistens aber nur entstellt, maskiert, ohne seine wahren Absichten zu zeigen.

---

[8]) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 234.

Wir verfolgen den angeführten Traum weiter. Der Träumende geht mit Y. in den Laden, um dort Milch und Butter zu kaufen. Hier nimmt der Traum wieder eine Situation aus der Wirklichkeit des wachen Lebens hinüber und modifiziert sie. Nämlich ich und X. aßen zu jener Zeit oft zusammen und machten darum gemeinsam die nötigen Einkäufe. Der Traum identifiziert also diesmal mich mit Y., dem X. „nachläuft". Es spricht sich also hier eine homosexuelle Tendenz aus, was am Ende des Traumes noch viel deutlicher in die Erscheinung tritt. Wir sehen, wie unser Traum einen Wunsch, der sonst im Leben unerfüllbar bleiben mußte, als erfüllt darstellt. Oder, wie Freud es formuliert, „das Träumen setzt sich an Stelle des Handelns"[9].

Eine dem Traum analoge Erscheinung ist das „Phantasieren". „Das Verhältnis zwischen Wachphantasie und Traum ist dasselbe wie zwischen dem Gedanken an ein Ding und seiner sinnlichen Wahrnehmung. Der Traum ist eine zur Wahrnehmung gewordene Phantasie[10]." Und darüber äußert sich Schopenhauer: „Plato hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellekt, wann dieser nicht vermag, das Gewünschte herbeizuschaffen, nötigt, es ihm wenigstens vorzumahlen, überhaupt die Rolle des Trösters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Märchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt antun muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr, noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern[11]."

Ein tieferer Einblick in die menschliche Seele, der in unserer

[9]) Freud, Die Traumdeutung, 3. Aufl., Franz Deuticke, Wien, 1911, p. 90.

[10]) Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanal., p. 187.

[11]) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 243.

Zeit durch die Psychoanalyse ermöglicht wurde, enthüllt uns manche Tendenzen, die wir sonst nicht erwartet hätten. Der tiefblickende Schopenhauer merkte dies längst. In seinen Erstlingsmanuskripten (§ 487) heißt es: „Wie der schönste Menschenkörper in seinem Innern Kot und mephitischen Dunst verschließt, so hat der edelste Charakter einzelne böse Züge und das größte Genie Spuren von Beschränktheit und Wahnsinn[12].“ Die Tatsache des Vorhandenseins böser Züge auch in dem edelsten Charakter zeugt auch vom Vorhandensein in uns einer Kraft, die jene bösen Züge im Zaune zu halten imstande ist. Und darum meint Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte (§ 497): „Der bloße Wunsch gibt kein Zeugnis von der Bosheit unsres Willens, sondern allein die That . . . Der böse Wunsch deutet nicht an, was das Individuum, aber wohl was der Mensch überhaupt zu tun fähig ist[13].“ Die sogenannten bösen Züge sind das Ursprüngliche im Menschen, im Laufe der Kulturentwicklung Überwundene.

Wir wollen jetzt einen zweiten Traum analysieren. Ein Herr Z. träumt:

Am Strande des Meeres. Nacht. Einsam. Er sieht sich um und merkt, daß rings umher Wasser ist. Das Wasser steigt sehr rasch an, es bleibt nur noch sehr wenig trockenes Land. „Es ist die Flut“, denkt er, „die man an der Nordsee beobachten kann.“ Er fragt einen Schiffer, ob dieser ihn mit seinem Boote überführen will (unklar wohin).

Analyse. „Es ist die Flut, die man an der Nordsee beobachten kann“ — Ein Gespräch mit der Geliebten über das Meer — sie äußerte sich damals, daß man die Flut an der Nordsee gut beobachten kann, im Gegensatz zum Baltischen Meer.

„Das Wasser steigt“ — Das Wasser steigt hoch! — es ist gefährlich, es gibt keinen Ausgang mehr.

„Einsam“ — Einsam bin ich und allein.

---

[12]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 366.

[13]) Ib., p. 372.

„Nacht“ — Er spazierte mit der Geliebten nachts in einer spanischen Stadt, sie kamen ans Ufer eines Flusses. Am nächsten Abend waren sie hungrig und müde und hatten kein Geld mehr. Er sagte: „Wie verlassen wir sind, niemand kümmert sich um uns.“ Darauf sie: „Wir aber werden einander nie verlassen; ist es uns beschieden zu sterben, so sterben wir zusammen.“

„Am Strande“ — Am Strande des X-Sees, morgens, bei hellem Sonnenschein spazierte er mit der Geliebten.

„Der Schiffer mit seinem Boot“ — erinnern ihn an Böcklins Toteninsel.

Zum Verständnis des Traumes muß noch hinzugefügt werden, daß zu jener Zeit der Träumer allein war, die Geliebte weilte in einer anderen Stadt. Er sollte hinfahren, es waren aber Hemmungen in seiner Seele: asketische Entsagungstendenzen stiegen von Zeit zu Zeit auf. Und so sehen wir, wie in den Assoziationen zu dem Traum der Kampf zweier Tendenzen zutage tritt in der Gegenüberstellung:

Am Strande, nachts, einsam;

Am Strande, an hellem, sonnenlichtem Morgen, zu zwei.

Die Einsamkeit, die Entsagung macht den Grundton des Traumes aus, der sich sogar zu Todessehnsucht steigert, was im Traume mythologisch durch den Schiffer, der an Charon — den Fährmann der Toten erinnert, angedeutet ist. Die Entsagungsstimmung ist aber keine feste, die Erinnerung an die Liebesfreuden macht sich geltend und führt ein Schwanken herbei. Darum schließt der Traum unbestimmt, es ist nämlich unklar, wohin der Träumer übergesetzt werden will: ins Jenseits oder zu der Geliebten.

Wir sehen auch hier verschiedene Affekte agieren. Auch dieser Traum ist nur die Sichtbarwerdung des Wollens. Auf dem Gebiete des Traumes entspricht also Schopenhauers Formel: Die Welt ist Vorstellung und Wille — der psychoanalytischen Theorie, die den Traum als (entstellte, maskierte) Wunscherfüllung auffaßt.

Was die Methode der Entzifferung der Traumsprache betrifft, so läßt sie sich wohl mit Schopenhauers Worten rechtfertigen, der sagt: „Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Übereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werte der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte[14]."

Nach der primitiv-animistischen Auffassung, die sich auch in der indischen Philosophie kundgibt (siehe S. 20), verläßt der Geist im Traume den Leib und „schweift, wo es ihm beliebet". Der Geist, im Unterschiede vom regungslos daliegenden Körper, wird als das Agierende par excellence betrachtet. Das führt aber auch zu der psychologischen Theorie des Traumes, nach der der Geist nicht auszuschwärmen braucht, und aus sich selbst heraus „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes" aus den Materialien des Wachens eine neue Welt der Gestalten schafft[15].

Dieser schöpferische „Geist", der aus den Materialien des Wachens sich eine neue Welt schafft, ist, wie wir gesehen haben, der Wille, d. h. „alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz alles, was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust unmittelbar ausmacht[16]."

Freud unterscheidet progrediente und regrediente psychische Prozesse. Die progredienten Prozesse beschreiben den Weg von dem Reiz durch die Empfindung bis zur Tat. Jede Empfindung überläßt eine oder mehrere Erinnerungsspuren;

---

14) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 204.

15) P. Deussen, Allgem. Gesch. d. Philos., Bd. 1, 2. Abt., p. 272.

16) Schopenhauer, Werke, Bd. 1, p. 225.

die mit den Erinnerungsspuren zusammenhängende Funktion ist das Gedächtnis. Ursprünglich ruft jeder Reiz irgend einen Trieb wach, der die natürliche Tendenz hat, in irgend eine Innervation (Tat) auszulaufen. Die Tatsache des Gedächtnisses schafft für die Realisierungstendenzen der Triebe einen unter Umständen bequemen Ausweg. „Da das Befriedigungserlebnis nämlich wie jede andere Wahrnehmung eine Erinnerungsspur in der Psyche hinterläßt, so kann die Wunscherfüllung vom Reiz angeregt den langen Weg über die Motilität (d. h. der „Wirklichkeit") meidend, die Erinnerungsspur besetzen und so halluzinatorisch die Wahrnehmung (des Befriedigungserlebnisses) hervorrufen . . . Die Wahrnehmung A und ihre Erinnerungsspur A' sind Momente eines psychischen Prozesses, der sich auch in umgekehrter Richtung abwickeln kann. Den Weg von dem Wunsch über die Erinnerungsspur zur Wahrnehmung (nennt Freud) den regredienten[17])."

Im Grunde genommen ist aber die Anschauung der empirischen Welt überwiegend auch ein solcher regredienter Prozeß. Schopenhauer nennt dies die „Intellektualität der empirischen Anschauung". „In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren wird man noch immer finden", sagt er, „daß die Anschauung der Außenwelt Sache der Sinne sei; worauf dann ein Langes und Breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anschauung, nämlich daß sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes sei, welcher mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser unterlegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt, davon ist keine Rede" (Üb. d. Satz v. Grund, 2. Aufl., § 21)[18]). Man darf nicht wähnen, daß die anschauliche Welt ganz objektiv-real und ohne unser Zutun vorhanden wäre und durch die bloße

---

[17]) Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanal., p. 145 f., **Freud**, Traumdeutung, Kap. VII.

[18]) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 159.

Sinnesempfindung in unsern Kopf hineingelangte. „Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher an sich selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung . . . Erst wenn der Verstand — eine Funktion nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten . . . Gehirns — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori . . ., die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf . . ., die als solche notwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekte, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äußeren Sinnes zu Hilfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist . . . Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Öffnungen ihrer Organe bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche empirische Anschauung eine intellektuale[19]).“

Schopenhauer sucht dann die Intellektualität der empirischen Anschauung im einzelnen zu begründen. Wir wollen hier nur noch einiges Wenige anführen, um nicht zu weitläufig zu werden.

---

[19]) Ib., p. 160/161.

Aus einem so beschränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe bringt der Verstand durch seine einfache Funktion des Beziehens der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihilfe der ihm beigegebenen Anschaungsform des Raumes, die viel gestaltete sichtbare Welt hervor. Zunächst beruht das auf der Beihilfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Denn erstlich läßt die Retina als Fläche ein Nebeneinander von Eindrücken zu; zweitens wirkt das Licht stets in gerader Linie, wird auch im Auge selbst geradlinig gebrochen, und endlich besitzt die Retina die Fähigkeit, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches sich dadurch erklären läßt, daß der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Und so kommt es, daß der Eindruck schon die Richtung anzeigt, auf den Ort des das Licht aussendenden Objekts hindeutet. Dieser Übergang zum Objekt setzt aber die Erkenntnis des Kausalverhältnisses, wie auch der Gesetze des Raumes voraus: „Diesen beiden aber sind eben die Ausstattung des I n t e l l e k t s, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anschauung zu schaffen hat.“ Nehmen wir z. B. die Aufrechtstellung der ursprünglich umgekehrt wahrgenommenen Objekte. „Jene ursprüngliche Umkehrung entsteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des sichtbaren Objekts seine Strahlen geradlinig nach allen Seiten aussendet, die von dessen oberem Ende kommenden Strahlen sich in der engen Öffnung der Pupille mit den vom unteren Ende kommenden kreuzen, wodurch diese oben, jene unten, und ebenso die von der rechten Seite kommenden auf der linken eintreffen . . . Beständе nun das Sehen im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen, indem wir eben stehen bleiben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sofort der Verstand mit seinem Kausalgesetze ein, bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintrat, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum,

aufrecht darstellt, nämlich in der Stellung wie sie die Strahlen aussendet, nicht in der wie sie eintrafen."

Ferner ist beachtenswert, daß der Verstand „das zweimal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht; da jedes Auge für sich, und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenstand erhält, dieser aber doch als nur einer sich darstellt, welches nur im Verstande geschehen kann." Das „Einfachsehen mit zwei Augen sich im Grunde eben so verhält wie das Betasten eines Körpers mit zehn Fingern, deren jeder einen anderen Eindruck und auch in anderer Richtung erhält, welche sämtliche Eindrücke jedoch der Verstand als von Einem Körper herrührend erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprähendirt und räumlich konstruirt[20])."

Die rohen Daten der Sinnesempfindung arbeitet der Verstand zu einer geregelten und anschaulichen Welt um. Die Intellektualität der empirischen Anschauung erkennt man am schlagendsten in dem Fall, wo man z. B. über einen Druckfehler hinweg (ohne ihn zu merken) das „Richtige" liest. Der vorausgesetzte oder geahnte Gedankenzusammenhang zwingt uns also eine Wahrnehmung (Anschauung) auf, die man doch als bloße Halluzination ansprechen muß. Wenn wir in diesem Falle den „wahren" Inhalt gleichsam träumen, so geschieht dies, um den harmonischen Zustand der Widerspruchslosigkeit zu erhalten. Das „unwillkürliche" und unbewußte Korrigieren eines Druckfehlers wird also herbeigeführt durch einen affektiven Zustand[21]).

---

[20]) Ib., p. 166/169.

[21]) Diese Auffassung war auch der indischen Philosophie nicht fremd. Kâthaka-Upanishad 5, 8 heißt es:

Der Geist, der wacht auch in dem Schläfer,
Aufbauend, je nach Wunsch, dies oder jenes,
Das ist das Reine, ist Brahman,
Das heißet das Unsterbliche.
In ihm die Welten all ruhen,
Ihn überschreitet keiner je.

Die „Intellektualität der empirischen Anschauung" bedeutet, daß der Mensch im Akte des Erkennens nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten will. Das Streben nach Wahrheit könnte darum charakterisiert werden als das Verlangen einen dauernd konfliktlosen Zustand zu schaffen.

Die empirische Anschauung des Wachlebens ist, wie wir gesehen, überwiegend intellektual: ebenso wie der Traum, muß sie zum Teil als ein regredienter Prozeß aufgefaßt werden. Wie läßt sich demnach der Unterschied zwischen Traum und Nicht-Traum begrifflich fassen?

Schopenhauer, wie oben angeführt, unterscheidet den „kurzen" und den „langen" Traum. Ein anderes Mal sucht er wiederum den Unterschied bildlich folgendermaßen darzustellen (Erstlingsmanuskripte, § 485): „Das wirkliche Leben und die Träume sind beide Blätter eines und des nämlichen Buches. Der vermeintliche Unterschied beider liegt bloß darin, daß wenn wir jene Blätter ordentlich nach der Reihe aufschlagen und lesen, so heißt es wirkliches Leben; schlagen wir aber, nachdem die jedesmalige Lesestunde (der Tag) aufgehört hat und die Zeit der Erholung gekommen ist, müssig blätternd, ohne Ordnung bald hier, bald dort ein Blatt auf, so sind es Träume. Da treffen wir bald ein Blatt, das wir bei jener ordentlichen und folgerechten Lektüre wirklich schon gelesen haben, bald eines, das wir von dort her noch nicht kennen: aber immer ist es aus demselben Buch[22])."

Als befriedigende Antwort auf die von uns aufgestellte Frage kann diese bildliche Darstellung nicht gelten. Wichtig ist aber, folgendes zu merken: Im Traume blättern wir müssig das Buch des Lebens, im Wachen tun wir es ordentlich, nach

---

(Nach der Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1905.) Brahman, der Geist, der in uns wacht, baut die anschauliche Welt vor uns auf, „je nach Wunsch". — Von den Naturwissenschaftlern steht bekanntlich Helmholz auf diesem Standpunkt, daß wir uns die Anschauung der Welt aus den Daten der Sinnlichkeit „aufbauen".

[22]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 365.

einer strengen Regel. Im Traume fallen also, im Unterschied vom wachen Leben, irgend welche Rücksichten weg, der Traum ist hemmungsloser als das wache Leben.

Um auf unsere Frage eine exakte Antwort geben zu können, müssen wir eine kleine Abschweifung uns gestatten. Freud hat nämlich gezeigt, daß unser ganzes Tun von zwei verschiedenen Prinzipien geregelt wird. Er sagt: „Wir haben uns in der auf Psychoanalyse begründeten Psychologie gewohnt, die unbewußten seelischen Vorgänge zum Ausgang zu nehmen, deren Eigentümlichkeit uns durch die Analyse bekannt geworden sind. Wir halten diese für die älteren, primären, für Überreste aus einer Entwicklungsphase, in welcher sie die einzige Art von seelischen Vorgängen waren. Die oberste Tendenz, welcher diese primären Vorgänge gehorchen, ist leicht zu erkennen; sie wird als das Lust-Unlust-Prinzip (oder kürzer als das Lustprinzip) bezeichnet. Diese Vorgänge streben danach Lust zu gewinnen; von solchen Akten, welche Unlust erregen können, zieht sich die psychische Tätigkeit zurück (Verdrängung) . . .“ In dieser Weise verfährt zum Beispiel derjenige, der, um irgend ein Bedürfnis zu befriedigen, aber der dazu nötigen Mühe scheuend, das Befriedigungserlebnis, wie der Träumende, einfach halluziniert. Aber das Ausbleiben der Befriedigung in solchen Fällen, die Enttäuschung also, „hatte zufolge, daß dieser Versuch der Befriedigung auf halluzinatorischem Wege aufgegeben wurde. Anstatt seiner mußte sich der psychische Apparat entschließen, die realen Verhältnisse der Außenwelt vorzustellen und die realen Veränderungen anzustreben. Damit war ein neues Prinzip der seelischen Tätigkeit eingeführt; es wurde nicht mehr vorgestellt, was angenehm, sondern was real war, auch wenn es unangenehm sein sollte. Diese Einsetzung des Realitätsprinzips erwies sich als ein folgenschwerer Schritt[23].“

Bereits Platon hat dasselbe ausgesprochen. Er sagt näm-

---

[23]) S. Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien d. psychischen Geschehens, Jahrb. f. psychoanal. u. psychopath. Forsch., Bd. 3, p. 2 (herausgegeb. von Freud u. Bleuler), Franz Deuticke, Wien u. Leipzig, 1911.

lich: „Da müssen wir wiederum bedenken, daß es in einem jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe gibt, denen wir folgen, wohin sie eben führen, eine angeborene Begierde nach Lust und eine erworbene Einsicht, die nach dem Besten strebt. Diese beiden nun sind in uns bald im Einklang, bald auch im Zwiespalt, und jetzt hatte diese, dann wieder die andere die Oberhand. Wenn uns nun die Einsicht durch Vernunft zum Bessern führt und regiert, so heißt diese überwiegende Kraft Besonnenheit; wenn uns aber die Begierde vernunftlos zur Lust hinzieht und in uns herrscht, heißt dieser herrschende Trieb Frevel[24]."

Diese Formulierungen der zwei Prinzipien bringen uns ziemlich nahe, geben dennoch nicht die definitive Antwort auf die gestellte Frage über den begrifflichen Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit. Denn sie setzen voraus, was gesucht wird, nämlich die Realität. Diese tritt hier in absoluter Gestalt auf, sie ist das Ding an sich, das wir doch nicht erkennen können.

Etwas modifiziert liegt in den angeführten Formulierungen dennoch die gesuchte Antwort. Wenn z. B. der Hungernde das Befriedigungserlebnis halluziniert, so schafft er dadurch zwar momentan eine Disharmonie weg. Aber der Organismus als Ganzes läßt sich damit nicht befriedigen, er wird nicht gestärkt, seine Kräfte schwinden, was man bald zu spüren bekommt. Der Hungernde muß also, um Abhilfe zu finden, einen anderen Weg einschlagen. Diejenige Anschauung, die ihn zwingt mit Hilfe der Tat seinem peinlichen Zustande ein Ende zu machen, verhilft ihm zugleich einen dauernden harmonischen (widerspruchslosen, konfliktlosen) Zustand herbeizuführen.

Das Lustprinzip verhilft einzelnen Partialtendenzen des Willens sich zu äußern, was uns zu oft mit uns selbst (sei es auf ethischem oder auf intellektuellem Gebiete) in Widerspruch bringt. Das „Realitätsprinzip" oder, wie Platon sich ausdrückt, die Besonnenheit hemmt die einzelnen Partialtendenzen und

---

[24]) Platon, Phaidros, Übers. v. Schleiermacher-Woyte (Reclam), p. 30.

sucht somit einen dauernd harmonischen Zustand herzustellen. Der Traum kann auch eine Harmonie herbeiführen, die aber irgendwie kurz oder lang mit irgend welchen Kräften in Widerspruch geraten wird. Dagegen ist die von „Illusionen" und „Täuschungen" freie Einsicht des wachen Lebens die Manifestation des Gesamtwillens. Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Traum ist somit (für unseren Standpunkt) kein absoluter, sondern ein relativer, und es ist zu erwarten, daß die Grenze zwischen Beiden im Laufe der Zeit sich verschoben hat.

Zur Rechtfertigung unserer relativistischen Auffassung der „Wirklichkeit" läßt sich folgendes Raisonnement Schopenhauers anführen. Er meint nämlich (Satz v. Grund, 2. Aufl., § 41): „Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt und also Objektseyn so viel als vom Subjekt erkannt werden: genau ebenso nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche ihnen zukommende und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekte sind solche unterschiedene Erkenntniskräfte eigen[25]."

Das Bild der Welt — die „Weltanschauung — ist von den Eigentümlichkeiten des anschauenden Subjektes abhängig. Das erkennende Subjekt ist aber zugleich ein wollendes. Und nur insofern in der Erkenntnis der Gesamtwille zum Ausdruck kommt, ist die „Weltanschauung" harmonisch oder, wie Freud sich ausdrückt, dem „Realitätsprinzip" gemäß.

Es gibt nur einen Willen, und die Welt ist seine Sichtbarwerdung. „Der Wille ist nicht teilbar und etwa ein kleinerer Teil des Willens im Stein, ein größerer in mir. Nichts ist

[25]) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 250.

teilbar als Raum und Zeit und also die Vorstellungen, deren Form diese sind. Daher gibt es Teilbarkeit allein für die Welt als Vorstellung, nicht für die Welt als Wille, d. i. Ding an sich. Nicht ein minderer Wille ist im Stein als in mir; sondern ein geringerer Grad der Objektität des Willens. Es ist der eine außer Zeit, Raum und Teilbarkeit liegende Wille, der das innere Wesen des Steins und des Menschen ausmacht" (Erstlingsmanuskript, § 584)[26]. Die Welt als Vorstellung ist die Objektität des Einen Willens, der auch den inneren Kern meines Selbst ausmacht. Die richtige Welterkenntnis muß darum, vom Standpunkte des Erkennenden aus betrachtet, in Widerspruchslosigkeit mit sich selbst bestehen.

---

[26]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 440.

Animalischer Magnetismus.

Motto: Das Wunder des Magnetismus besteht darin, daß er dem Erkennen die Türe öffnet zur geheimen Werkstätte des Willens.
Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte, § 482.

Schopenhauer, der die Fortschritte der Wissenschaften eifrig verfolgte, und das von den Empirikern Gefundene bestrebt war zur Bestätigung seines philosophischen Systems heranzuziehen, konnte nicht umhin, auch zum sogenannten animalischen Magnetismus Stellung zu nehmen. Er meinte sogar, die hier in Frage kommenden Phänomene „sind, wenigstens vom philosophischen Standpunkte aus, unter allen Tatsachen, welche die gesamte Erfahrung uns darbietet, die wichtigsten; daher sich mit ihnen gründlich bekannt zu machen die Pflicht jedes Gelehrten ist[1]."

Der animalische Magnetismus, der Vorläufer des modernen Hypnotismus, verdankt seine Entstehung der Magnetotherapie.

---

[1]) Schopenhauer, Versuch über Geistersehen, Werke, Bd. 4, p. 297. — Karl Bähr (Gespräche u. Briefwechsel mit Art. Schopenhauer, Leipzig, 1894) berichtet: „Wie mir Schopenhauer . . . mitteilte, gehörte er schon seit Jahren einer kleinen, aber eifrigen Gemeinde von Frankfurtern an, welche das Studium der somnambulen Erscheinungen kultivierte, die neuen Erfahrungen auf diesem Gebiete sammelte und der geringschätzigen Behandlung des Somnambulismus und Mesmerismus von Seiten der Ärzte mit Entschiedenheit entgegentrat. Er erzählte mir, wie früh er angefangen, sich mit dem animalischen Magnetismus zu befassen. Schon als Privatdozent in Berlin war er von dem dortigen Professor Dr. Wohlfahrt in die Schlafsäle der Somnambulen eingeführt worden. Mit einer vierzigjährigen Somnambule hatte er dort lange Gespräche geführt. Eine andere Somnambule hatte dadurch, daß er sie angeblickt, Krämpfe bekommen" (p. 36 f.).

Im 18. Jahrhundert suchte man verschiedene Krankheiten zu heilen, indem man die betreffenden kranken Stellen mit dem mineralischen Magnet bestrich. Mesmer (1735—1815), der auch Magnetotherapie trieb, kam bald zur Einsicht, es genüge auch mit den bloßen Händen die Striche vorzunehmen, um den beabsichtigten Heilerfolg zu erzielen. Er erklärte sich die Wirkung der Striche (Passes) dadurch, daß er das Überströmen eines feinen Fluidums (in der Art der damals angenommenen magnetischen und elektrischen Fluida) vom Magnetiseur auf den Patienten annahm.

Wir wissen, daß nach animistischer Theorie des Primitiven der Mensch unter Umständen gleichsam aus sich heraustreten kann. Die so vom Leibe befreite Seele, als das aktive Prinzip, kann verschiedene Wunder bewirken. Ursprünglich dachte man sich noch die Seele dem Körper analog, als sein bloßes Duplikat, nur aus feinerer Materie, die sich von der körperlichen nur durch die Ungreifbarkeit unterscheidet. In diesem Sinne drückte sich noch Tertullian aus: Spiritus corpus est sui generis in sua effigie[2]). Dieselbe Anschauung hat in der Physik zu den verschiedenen unwägbaren Agentien geführt, wie z. B. der Phlogisten, die magnetischen und elektrischen Flüssigkeiten usw. es waren. Unter dem Einfluß der naturalistisch gesinnten Zeit hat nun Mesmer den Begriff der Seele naturalisiert, um sie in der Weise der unwägbaren Agentien der Physik wirken zu lassen. Der Mensch kann seinen Nebenmenschen beeinflussen, durch das Überströmen des Seelenstoffs, so wie ein elektrischer Körper einen in der Nähe befindlichen Körper induziert[3]).

Die Mesmerische Auffassung mußte dazu führen, daß man den äußeren Manipulationen, durch die das tierisch-magnetische Fluidum vom Magnetiseur zum Patienten überführt wird, die Hauptrolle bei der Beeinflussung des Kranken zuschrieb. Man ging sogar so weit, einen hölzernen Behälter mit Wasser und Eisenstücken gefüllt (das sogenannte Baquet) zu „magnetisieren“

2) Zit. nach Horst, Zauber-Bibliothek, Bd. 2, p. 235, Fußnote.

3) Ausführlicher darüber Leo Kaplan, Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse, Franz Deuticke, Wien u. Leipzig, 1917.

und es auf die Kranke, gleichsam in Stallvertretung des Magnetiseurs, einwirken zu lassen[4]). „Die Behandlungsweise mußte allmählich zu einem Formalismus ausarten, bei dem der Magnetiseur selbst seelisch (und bei der Behandlung mittels des Baquet auch wohl physisch) abwesend sein konnte. Die Patienten, die gewöhnlich die volle ungeteilte Aufmerksamkeit des Arztes beanspruchen, sind dadurch unangenehm berührt und werden unzufrieden. . . . Die Unzufriedenheit macht natürlich die Heilsuggestion unwirksam. Auf dieser Grundlage entwickelt sich eine von der Mesmerschen abweichende Auffassung des tierischen Magnetismus, die von Püiségur ausgeht und von den Franzosen vertreten ist. Püiségur fordert vom Magnetiseur, sich mit der ganzen Kraft seiner Aufmerksamkeit und des herzlichsten Wohlwollens auf jeden einzelnen Kranken zu fixieren. Obwohl er selbst die Manipulationen noch nicht gänzlich verwirft, schreibt er ihnen nur eine untergeordnete Rolle zu. Er glaubt, daß der Magnetiseur durch den auf das Beste des leidenden Menschen gerichteten Willensakt, verbunden mit der gläubigen Erwartung eines guten Erfolges, dem Äther, der von ihm ausströmt, das Vermögen aufdrückt, die Erscheinungen des tierischen Magnetismus zustande zu bringen, die Genesung einzuleiten und glücklich zu vollenden[5])."

---

[4]) Die Idee eines unsichtbaren Fluidums ist bei vielen primitiven Völkern verbreitet. Ein solches Fluidum ist z. B. das melanesische Mana. Das Wort existiert über den ganzen Stillen Ozean und seine Bedeutung wird folgendermaßen beschrieben: „Es ist eine Macht oder ein Einfluß, nicht natürlich, sondern in gewissem Sinne übernatürlich; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften... Dieses Mana ist nicht an irgend Etwas gebunden und kann nach überall hin mitgeteilt werden... Seinem Ursprung nach geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittelst des Wassers, vermittelst des Steines oder eines Knochens äußern" (nach einem Bericht von R. H. Codrington vom 7. Juli 1877 bei Max Müller, a. a. O., p. 59 f.). Mana geht von einem persönlichen Wesen aus, kann überall mitgeteilt werden und übt einen Einfluß auf die Anderen aus. Das sind alles Merkmale, die für die Mesmerische „Flut" charakteristisch sind. In dieselbe Kategorie gehört natürlich auch der „heilige Geist", den man durch Handauflegen auf andere übertragen kann.

[5]) Leo Kaplan, Hypnotismus usw., p. 38.

Püiségur legt also großes Gewicht auf den Willensakt des Magnetiseurs, ohne dabei noch die Vermittlung eines Seelenstoffs zu entbehren. Es steht nichts im Wege, den Seelenstoff ganz auszuschalten und eine actio in distanz anzunehmen. Diesen letzten Standpunkt vertritt nämlich auch Schopenhauer. Er meint, die große Lehrmeisterin, die Erfahrung, hat es zutage gefördert, „daß jenes tief eingreifendes Agens — welches vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen — nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisierenden. . . Die Manipulationen scheinen nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixieren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellurismus, Bd. I, S. 379): ‚Insofern die Hände des Menschen als diejenigen Organe, welche die handelnde Tätigkeit des Menschen‘ (d. i. den Willen), am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetisieren sind, entsteht die magnetische Manipulation.‘ . . . Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität, des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist; so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen[6].“ Nicht irgend ein unwägbarer Seelenstoff, sondern der Wille des Magnetiseurs ist es, der die bekannten Wunder des animalischen Magnetismus bewirkt.

Der Magnetiseur und der Magnetisierte sind zwei verschiedene Individuen. Die Verschiedenheit gehört der Welt der Erscheinung an, in der die Gesetze von Raum und Zeit regieren. Der Wille aber ist das Ding an sich, wo Verschiedenheit keine Geltung hat. Die in magnetischem Rapport stehenden Personen sind gleichsam nur eine einzige Person, und die Gedanken und Erlebnisse der einen sich unmittelbar auch der anderen mitteilen. Denn außer der räumlich-zeitlichen Natur wir „noch eine außerzeitliche haben, von welcher aus, der Weg von jedem Punkt in Raum und Zeit, folglich auch nach jeder Materie, gleich

[6]) Schopenhauer, Der Wille i. d. Natur, Werke, Bd. 3, p. 383/384.

kurz ist". Es ist zwar zu bedenken, daß „wie wohl der Wille selbst magisch" (d. h. den Gesetzen von Raum und Zeit nicht unterworfen) „ist: . . . dennoch seine Erscheinung es nie ist". Der Weg also „von unsrer außerzeitlichen Wesenheit zu jedem Punkt in der Zeit ist zwar für den Willen offen, aber nicht für seine Erscheinung, das Individuum: er führt also durch den Tod. Dennoch scheint es beinahe, daß im magnetischen Schlaf ein solcher Weg gefunden sei, der den Tod umgeht[7])".

Wir finden in der Schopenhauerschen Theorie des animalischen Magnetismus einen innern Widerspruch: der magnetische Rapport hebt die räumlich-zeitlichen Schranken zwischen den Individuen auf, weil der Wille als Ding an sich den Gesetzen von Raum und Zeit nicht unterworfen ist; anderseits aber sind die Individuen bloß Erscheinungen, also den raum-zeitlichen Bestimmungen doch unterstellt. Die magnetische Beeinflussung bleibt somit rational unbegreiflich.

Schopenhauer ist aus seinem Widerspruch nicht herausgekommen, obgleich er ihn gewissermaßen zugibt. Denn weder konnte er seine eigene Philosophie, noch die Tatsächlichkeit der somnambulen Erscheinungen (im Gegensatz zu so vielen Fachgelehrten) verleugnen; eine andere Erklärung der fraglichen Phänomene konnte erst später auf Grund weitergehender Beobachtungen geliefert werden.

Bekanntlich hat der Manchester Arzt James Braid (1795 bis 1860) gezeigt, daß man durch anhaltendes starres Anblicken eines Gegenstandes in den hypnotischen Zustand versetzt werden kann. Damit hat er, in Gegensatz zu Mesmer, die Autohypnose entdeckt. Auf diese („Selbstmagnetisierung") hat schon gelegentlich Kieser aufmerksam gemacht, ohne freilich weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen[8]). In den Fußstapfen Schopenhauers verbleibend, könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht der hypnotische Zustand, und alles was mit ihm zusammenhängt, der Ausdruck des Willens des vom hypnotischen

7) Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte § 467, Werke, Bd. 11, p. 349.
8) Arch. f. d. thier. Magnetismus, Bd. 3, p. 65/68.

Zustande Befallenen selbst sei? Eine bejahende Antwort auf diese Frage ist von der Wissenschaft wirklich gegeben worden, obgleich erst in unseren Tagen. Den Weg, der zu dieser Antwort führte, wollen wir kurz skizzieren.

Braid machte in seiner Praxis die wichtige Beobachtung, daß wenn man demjenigen, der beeinflußt werden soll, das Verfahren vorzeigt, indem man in seiner Gegenwart einen oder mehr Patienten in die Hypnose versetzt, dies eine starke Wirkung hat, indem dadurch die Wirksamkeit der anderen Mittel verstärkt und gesichert wird. Hier tritt also ein Moment zutage, das man später als „Suggestion" bezeichnet hat. Darunter kann die Realisierung eines Zustandes, dessen Vorstellung vorher gegeben wird, verstanden werden. Ganz fremd war der Begriff der Suggestion den früheren Magnetiseuren nicht, ebenso auch nicht Schopenhauer. Denn er sagt: „Wo aber ohne jenen (d. h. die magnetischen Manipulationen) gewirkt wird, geschieht es gewissermaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußeren Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt: daher es eben auch viel schwieriger ist und seltener gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort ‚Schlaf!' oder ‚du sollst!' stärker wirkt als das bloße innere Wollen des Magnetiseurs[9]." Wie wenig dennoch Schopenhauer die Macht der Suggestion zu schätzen wußte, sehen wir aus folgender seiner Erzählung: „Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich völlig überzeugt hielt, that er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arzney vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte[10]." — Heutzutage wissen wir tat-

[9]) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 385.
[10]) Ib., p. 398.

sächlich, daß, obgleich der Suggestion Grenzen gesetzt sind, dennoch oft auch ganz „unnütze Arzneien“ suggestiv wirken können. So verhält sich z. B. die Sache mit dem erwähnten Baquet. Wenn Mesmer mit seinem „magnetisierten“ Baquet Heilerfolge zu verzeichnen wußte, so ging Kieser noch weiter: er nahm ein nichtmagnetisiertes Baquet und erzielte ebenso Heilerfolge[11]). Das Baquet trat in der Rolle eines Vermittlers der Heilsuggestion auf. Bernheim wollte sogar alle Erscheinungen der Hypnose nur der Suggestion oder der Autosuggestion zuschreiben. Wenn jemand, meint er, einen Gegenstand andauernd stark fixiert, so ermüdet bald das Auge, die Lider schließen sich von selbst, und das erweckt die Idee des Schlafes, die sich dann realisiert.

Woher aber die Macht der Suggestion, das Zwingende, das hier so offen zutage tritt? Wir sahen oben, daß die Theorie der actio in distanz, die auch Schopenhauer vertritt, von der Beobachtung ausging, „daß die Unzufriedenheit des Patienten mit dem Indifferentismus des behandelnden Arztes den Heilerfolg vereiteln“. Durch die neue Forderung, die man an den behandelnden Arzt stellte, sollte seine volle, ungeteilte Aufmerksamkeit sich seinem Patienten zuwenden, wodurch natürlich die Zufriedenheit und Willigkeit des Patienten wieder hergestellt werden müßten. Die Beziehungen zwischen Magnetiseur und seinem Patienten gestalten sich offenbar zu denjenigen des gutmütigen Vaters zu seinen vertrauensvoll auf ihn hinaufblickenden Kindern, was auch auf den oben angeführten Fall des Gutsbesitzers und seiner fieberkranken Bauern zutrifft. Der Wille des Magnetiseurs kann nur dann „wirksam sein, wenn er auf die Willigkeit des Patienten stoßt, die Seelen des Behandelnden und Behandelten müssen sich vereinigen, müssen einem gemeinsamen Ziele zustreben. Das vermittelnde Medium für die Suggestion ist somit die gemeinsame Affektlage[12])“.

Wir wissen, daß der Anblick einer Speise eine Speicheldrüsenreaktion hervorrufen kann. Die Voraussetzung dafür ist

---

[11]) Arch. f. d. thier. Magnetismus, Bd. 3, H. 2.

[12]) Leo Kaplan, Hypnot. usw., p. 40.

aber, daß man hungrig ist. Man hat das Recht, solche Speicheldrüsenreaktion als Realisierung einer Suggestion zu betrachten. Diese Realisierung tritt aber ein infolge des Vorhandenseins eines starken Affektes, richtiger: sie ist die Realisierung des vorhandenen Affektes. Nicht anders ist es in der Hypnose: „Es lassen sich nur solche Vorstellungen und Handlungen suggerieren, die den herrschenden Stimmungen nicht widersprechen, sondern entsprechen[13]).“ So erzählt z. B. A. Moll: „Einer 41jährigen Versuchsperson sage ich: ‚Sie sind jetzt 13 Jahre alt‘. ‚Nein, ich bin 41 Jahre‘, ist die Antwort. Sofort nimmt die Person aber die Suggestion an, 12 oder 14 Jahre alt zu sein, während es unmöglich ist, ihr die Suggestion zu machen, daß sie 13 Jahre alt sei; sie lehnt diese ab. Die Person ist abergläubisch und fürchtet sich auch sonst vor der Zahl 13; sie motiviert ihren Widerstand gegen die Suggestion damit, daß 13 eine Unglückszahl sei; sie wollte deshalb nicht 13 Jahre alt sein[14]).“ So wenig kann man also jemand etwas suggerieren, was keine Resonanz findet!

Es ist leicht zu begreifen, daß die Resonanz nicht nur durch den Inhalt der Suggestion, sondern auch durch die Person des Suggestors bestimmt wird. Von geliebten und uns sympathischen Personen lassen wir uns leicht vieles eingeben. Ebenso leicht unterliegen wir den Einflüsterungen der verschiedenen Autoritätspersonen, wie Pfarrer, Lehrer, Vorgesetzter. Alle diese Gestalten lassen sich auf diejenige des Vaters zurückführen, dessen Suggestionen, wie auch diejenigen der Mutter, man doch von Kindheit an gewohnt ist anzunehmen. Denn das Kind liebt die Eltern und das Gehorchen ist in diesem Falle meistens nicht unlustvoll. Später wirkt jeder, der imponierend aufzutreten versteht, wie ein Vater, der dem zu Beeinflussenden verhilft, sich in die infantile Situation zu versetzen, wo man natürlich in alter Weise zu gehorchen hat.

Im letzten Grunde beruht also alle Suggestion auf Auto-

---

13) Ib., p. 54.

14) A. Moll, Der Hypnotismus, 3. Aufl., Berlin, 1895, p. 140.

suggestion, auf Auswirkung von bereitliegenden Affekten. Die Realisierung der Suggestion ist also die Sichtbarwerdung, die Objektität einer Tendenz, die im Suggerierten selbst liegt. Dieser Grundgedanke der modernen Suggestionstheorie ist dem Grunddogma der Schopenhauerschen Willensmetaphysik nicht feindlich, im Gegenteil ist er mit diesem ohne Widerspruch vereinbar. Gelegentlich spricht auch Schopenhauer selbst die Idee der Autosuggestion aus, wenn er z. B. sagt: „In lauter Gesellschaft und beim Scheine vieler Kerzen ist die Mitternacht keine Geisterstunde. Aber die finstere, stille und einsame Mitternacht ist es; weil wir schon instinktmäßig in ihr den Eintritt von Erscheinungen fürchten, die sich als ganz äußerlich darstellen, wenn gleich ihre nächste Ursache in uns selbst liegt: sonach fürchten wir dann eigentlich uns selbst[15].“ —

Nach Schopenhauers Lehre ist der Körper die Sichtbarkeit, die Objektität des Willens oder, was dasselbe besagen will, die Realisierung des Willens zum Leben. Das (diesseitige) Leben kann darum gewissermaßen als eine Autosuggestion eines „ewigen Geistes“ („transzendentalen Subjekts“) aufgefaßt werden. Das ist nämlich die Theorie du Prels, der statt des blinden Naturwillens zur Substanz des Menschen zu machen, diese Substanz im transzendentalen Willen des Individuums sucht, und dieser Wille ist ihm nicht absolut blind, sondern nur relativ, nämlich für den sinnlich erkennenden Menschen. Er setzt also ein vorstellendes und wollendes Ich an sich an Stelle eines bloß wollenden Ding an sich[16].

Ein Vorbild des transzendentalen Subjekts ist in der Gestalt des altrömischen Genius zu erblicken. Genius ist Nomen zum Verbum genere. „Genius heißt . . . ‚der Zeugende, der Werdegeist‘. . . . ‚Der Zeugende‘ kann zugleich auch der sein, der zeugefähig macht, so wie furia nicht nur die rasende, sondern auch die rasend machende ist.“ Für das richtige Verständnis der Gestalt des Genius ist folgende Tatsache wichtig: die Frauen

---

[15]) Schopenhauer, Werke, Bd. 4, p. 305.

[16]) Du Prel, Philos. d. Mystik, 2. Aufl., Verl. Max Altmann, Leipzig, 1910, p. 247.

nämlich haben keinen Genius, sondern eine Juno. Iuno ist nur ein anderer Name für die Frauengöttin Lucine, die Göttin des Gebärens. „Offenbar sind hier . . . an den Geschlechtern selbst die Prinzipien des männlichen und weiblichen Zeugens unterschieden; die Iunones der Frauen stellen das weibliche Zeugungsvermögen dar, . . . und ebenso ist der Genius eines Mannes ursprünglich und in erster Linie als das zeugende Prinzip im Manne . . . aufzufassen.“ „Der Inhalt des Personalgenius hat sich indes früh bereichert, und alle leitenden, bestimmenden Triebe im Manne, sein Glückseligkeitstrieb überhaupt werden einbegriffen und im Genius zusammengefaßt; er war die Personalität, der Charakter, aus dem Menschen herausgestellt und zum Gott gemacht[17].“

Das schöpferische Prinzip wird in narzißtisch-animistischer Weise nach außen projiziert und zum Doppelgänger des Menschen gemacht. Zugleich ist dieser Doppelgänger ein Gott, d. h. die Objektivierung der narzißtischen Allmacht. Der Mensch oder richtiger das sinnlich-wahrnehmbare am Menschen ist somit die Sichtbarwerdung des Genius. Denn der alte Italer war überzeugt von der Gottähnlichkeit des Menschen. „Er glaubte sicher an die Unzerstörbarkeit des Numen in sich wie im Naturphänomen und daß er und alle Toten, wenn die rechte Totenfeier nicht unterblieb, als göttliche Wesen ohne Ende weiterlebten. Die Manen der Verstorbenen heißen Götter, genießen als solche Opfer und Verehrung und weilen unsterblich in der Tiefe des Tellus, doch um die Familienstätte wachend. Was waren diese Toten also und was lebte in ihnen weiter? Eine Gottseele, befähigt wohlzutun und zu schaden, wenn schon in ihrem Wirken auf engen Raum beschränkt. Daß diese Gottheit des Verstorbenen im lebenden Menschen schon vorhanden sein mußte, war aus der Identität beider eine zwingende logische Folge. Das Zwingende derselben war dem Römer ebenso lebendig wie das Bewußtsein der eigenen Ungöttlichkeit und Schwäche, und so

---

17) Roscher, Lexik. d. griech. u. römisch. Mythol., Bd. 1, 2. Abt., Kol. 1614/1615.

entstand jener Dualismus, wonach mit dem gemeinen Menschen zusammen oder über ihm sein göttlicheres Selbst lebte, welches seinen Charakter bestimmt wie sein Glück und dereinst, als sein ewiger Teil, zu den Ahnen eingehen wird[18]."

Diesen Genius nennt nun du Prel transzendentales Subjekt. Ebenso wie Schopenhauer will auch er das Ding an sich näher bestimmen, beschränkt aber seine Aufgabe vorläufig auf den Menschen. Denn „was der großen Welt, dem Makrokosmos, gegenüber noch nicht gelungen ist, nämlich die monistische Erklärung, gelingt vielleicht leichter dem Mikrokosmos, der kleinen Welt, gegenüber, die wir Mensch nennen[19])".

Für die monistische Erklärung der Welt (wie des Menschen) gibt es drei Wege: „Entweder muß der Geist aus der Natur abgeleitet werden, oder die Natur aus dem Geiste, oder es müssen beide als verschiedene Seiten einer und derselben Substanz angesehen werden." Die Ableitung der Natur aus dem Geiste hat die Philosophie von jeher versucht. „Dieses Streben hat in Hegel seinen Gipfel erreicht, dem die ganze Welt zur ‚Phänomenologie des Geistes' wurde. Aber die ‚Idee' findet bei Hegel nicht die Kraft in sich, sich zu verwirklichen, als Natur sich darzustellen. In seinem System bleibt die Natur der unlösbare Rest. In der Naturwissenschaft dagegen wurde von jeher jener Monismus vorgezogen, der die Natur an die Spitze stellt und den Geist daraus ableitet. Die konsequente Ausbildung dieses Systems ist der Materialismus. Dieser aber ist mit seiner Weisheit zu Ende, wenn er bei ‚Kraft und Stoff' angelangt ist, was durchaus kein Monismus ist; denn wie Kraft und Stoff zusammenkamen, um die Erscheinungswelt zustande zu bringen, vermag kein Mensch einzusehen . . . Kraft und Stoff — das ist ebenso krasser Dualismus, wie Natur und Geist, Körper und Seele." Es bleibt also für das monistische Streben nichts übrig, als Natur und Geist aus einem gemeinschaftlichen Dritten abzuleiten. Diesen Weg hat der Pantheismus eingeschlagen, zu dessen

---

18) Ib., Kol. 1617/1618.

19) Du Prel, Monist. Seelenlehre, Ernst Günthers Verl., Leipzig, 1888, p. 50.

letzten Repräsentanten auch Schopenhauer gehört. „Aber bei Schopenhauer ist eben nicht einzusehen, wie der blinde Wille zum Bewußtsein kommen sollte, wozu er als blind weder Drang noch Bedürfnis in sich haben kann[20].“

Du Prel stellt sich nunmehr die monistische Aufgabe in bezug auf den Menschen: er will den Zusammenhang von Organismus und Vernunft finden. Am Menschen muß zunächst „gezeigt werden, daß er ein monistisches Wesen ist, nicht bloß äußerlich zusammengesetzt aus heterogenen Bestandteilen, Leib und Seele; und da diese weder spiritualistisch noch materialistisch auseinander abgeleitet werden können, so müssen beide gemeinschaftlich aus einen hinter seiner Erscheinungsform liegenden Wesenskern abgeleitet werden, von dem die organische und geistige Funktionsrichtung ausgeht. Dieser Wesenskern findet sich aber in unserem Selbstbewußtsein nicht vor; er ist also transzendental“. Schließen wir also Materialismus und Spiritualismus in bezug auf den Menschen aus, so kann um die Definition dieses Unbewußten nicht weiter gestritten werden. „Die Pantheisten behaupten, daß es nicht individualistisch zu denken ist, sondern mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Nun finden wir aber dieses Unbewußte in uns nicht nur organisch tätig, sondern es mischt sich auch in unsere geistigen Funktionen. Es muß also ein wollendes Wesen sein, weil es uns organisiert, und ein erkennendes Wesen, weil es gerade in unseren höchsten Geistesfunktionen, Philosophie und Kunst, den — wohl gemerkt nur uns, aber nicht ihm — unbewußten Teil versorgt. Demnach ist es ein transzendentales Subjekt, wollend und erkennend, das unserer irdischen Erscheinungsform zugrunde liegt[21].“

Die Tatsache der Intellektualität der empirischen Anschauung, ebenso die Analyse des Traumes hätte uns überzeugen können von der Richtigkeit der du Prelschen Ansicht, daß das Unbewußte sich in unsere geistige Tätigkeit einmischt. Es ist nicht anzunehmen, daß die Elemente des Unbewußten sich

[20]) Ib., p. 48/49.
[21]) Ib., p. 54.

wesentlich von den bewußten seelischen Elementen unterscheiden, da sie beide zu dem verschmelzen, was uns als geistige Produkte entgegentreten. Darum schreibt mit Recht du Prel dem Unbewußten ein „Denken“ zu, womit natürlich nur die Wesensgleichheit von Bewußt und Unbewußt ausgedrückt werden soll. — Ebenso haben wir die Rolle des Willens als eigentlichen Bewegers alles organischen wie intellektuellen Geschehens im Menschen einsehen müssen. Das „Unbewußte“, das dem Menschen zugrunde liegt, ist also „denkend“ und wollend. Du Prels Animismus gibt nur diesem Unbewußten (dem Ding an sich im Menschen) einen ätherischen Leib (Astralleib) und so entsteht ihm das transzendentale Subjekt als „Träger“ der organisierenden und denkenden Prinzipien in uns.

Daß wir du Prels Ansichten vom transzendentalen Subjekt hier berücksichtigen, rechtfertigt sich dadurch, daß er zu diesen durch die Phänomene des tierischen Magnetismus geführt wurde. Der Kranke wird durch die „magnetische“ Behandlung in seiner Gesundheit wieder hergestellt. Eine der Hauptwirkungen der magnetischen Manipulation ist der Somnambulismus (der hypnotische Schlafzustand). „Der natürliche Somnambulismus wird im Verlaufe mancher Krankheiten als wohltätige Krise von der Natur selbst hervorgeführt, der künstliche Somnambulismus stellt sich infolge magnetischer Behandlung ein, die also den Somnambulismus nicht eigentlich erzeugt, sondern nur die im Organismus liegende Anlage zu demselben weckt[22].“ „Was nun im Organismus durch die magnetische Behandlung erregt wird, ist durchaus keine neue, ihm fremde und geheimnisvolle Kraft, sondern es werden lediglich die in ihm tätigen organischen Kräfte gesteigert, zu lebhafterer Tätigkeit angeregt. Der Magnetismus ist also nicht eigentlich ein Heilmittel, sondern nur die zu größerer Energie gebrachte Heilkraft der Natur selbst. Was der Organismus in jedem Augenblicke des Lebens tut, um das Gleichgewicht der inneren Kräfte und der äußeren Störungen zu erhalten, dasselbe tut er im gewöhnlichen Schlafe in er-

[22]) Du Prel, Philos. d. Mystik, p. 248.

höhtem Maße und noch energischer im magnetischen Schlafe, der also lediglich eine natürliche Tätigkeit des Organismus unterstützt[23]."

Wie die verschiedenen Schriftsteller berichten, kommt es vor, daß die Somnambulen sich selbst verschiedene Heilmittel verordnen, durch die sie auch geheilt werden: Nach unseren heutigen Ansichten sind die Heilverordnungen der Somnambulen als Autosuggestionen zu betrachten, die irgend einen Trieb (Bedürfnis) zum Ausdruck bringen. Die Befriedigung des Triebes beseitigt den krankhaften Zustand, analog zu dem, wie z. B. die Nahrungsaufnahme den Hunger und die ihn begleitenden Symptome beseitigt. In den Heilverordnungen der Somnambulen äußert sich demzufolge der Heilinstinkt, der im somnambulen Zustande mit der Vorstellung des Heilmittels verbunden ist. Dem gemäß definiert du Prel den Instinkt als einen Trieb, der mit einer Vorstellung verbunden ist, „die unter der psychophysischen Schwelle liegt und dem Bewußtsein des innerlich erwachenden transzendentalen Ich angehört[24])". Nun meint du Prel, daß wer Ernst macht mit der monistischen Vorstellung, daß der Geist nur die Fortsetzung der Natur ist, dem wird es nicht schwer fallen, die Kontiniutät in der Reihenfolge von Bildungstrieb, Naturheilkraft, Nahrungsinstinkt und Heilvorstellung zu erkennen. „Es ist demnach eine und dieselbe Kraft, welche den Organismus bildet, den Lebensprozeß unterhält und die Schäden ausbessert. . . . Und die Verlängerung dieser selben Naturheilkraft wiederum ist es, die schon im Wachen den Hunger und bestimmte Nahrungsinstinkte erzeugt, im gewöhnlichen Schlafe, bis in die Vorstellungssphäre wirkend, die Vision des Heilmittels hervorruft, und, wenn im Somnambulismus das innere Erwachen seine größte Helligkeit erreicht, bis zur Heilverordnung sich steigert. Wie diese organischen Kräfte den Leib nach einem bestimmten Typus bilden, so stellen sie ihn nach diesem Typus auch wieder in ihrem Heilgeschäfte[25])."

---

23) Ib., p. 251.
24) Ib., p. 253.
25) Ib., p. 252.

Die Wirkungen der Heilverordnungen sind Realisationen von Autosuggestionen, Objektität des Willens. Die somnambulen Heilautosuggestionen sind als Naturheilkraft zu betrachten. Anderseits muß man eine Kontinuität zwischen Heilkraft und Bildungstrieb der Natur annehmen. Die suggestive Wirkung der Heilverordnungen der Somnambulen sind aus demselben Bildungstrieb zu erklären. Da der Somnambule seine Individualität nicht aufgibt, so liegt der Gedanke nahe, die „organisierende" Kraft nicht einem „pantheistisch zerfließenden" Willen zuzuschreiben, sondern diese als einem transzendentalen Subjekt angehörend aufzufassen.

Das transzendentale Subjekt ist der Gott in uns, wie der Genius der alten Römer, der die personifizierte (d. h. vom Individuum abgespaltene und nach außen projizierte) Allmacht bedeutet. In der Vorstellung des Genius (ebenso wie in derjenigen des transzendentalen Subjekts) äußert sich der erste Schritt in der Überwindung des Narzißmus. In der Richtung einer weitergehenden Überwindung des Narzißmus liegt die Idee eines alleinigen Gottes, eine Idee, die auch durch Verallgemeinerung und logische Konsequenz gefordert wird. Denn der Allmachtgedanke in seiner logischen Entfaltung läßt keine zwei Allmächtigkeiten zu. In dieser Richtung liegt auch, wie wir gesehen haben, Schopenhauers Wille, von dem nur ein Schritt ist zum Pantheismus eines Spinoza, wo die Allmacht der Natur selbst übertragen ist. —

Zuletzt wollen wir noch hinzufügen, daß auch die hypnotischen Erscheinungen zur Bekräftigung der Schopenhauerschen Ansicht von der Intellektualität der empirischen Anschauung beitragen. Insbesondere sind von diesem Standpunkt einige schöne Versuche Bernheims sehr wichtig, die wir jetzt kurz anführen wollen.

Man suggeriert z. B. der Versuchsperson, daß sie nach dem Erwachen in einer Entfernung von zwei Meter ein Licht sehen werde. Nach dem Erwachen sieht die Versuchsperson das Licht. Nun läßt man sie durch ein Rohr mit doppelbrechendem Prisma durchsehen. Meistens sieht die Versuchsperson das sugge-

rierte Licht nicht doppelt. Läßt man sie aber ein wirkliches Licht durch das Rohr ansehen, so sieht sie dann nicht nur dieses, sondern auch das suggerierte Licht doppelt. Es ist aber auch vorgekommen, daß eine Versuchsperson von Anfang an eine Verdopplung des Bildes erkannte, ohne daß man annehmen konnte, es sei ihr diese Eigenschaft des Prismas vorher bekannt gewesen. Man hat aber dabei die Entdeckung gemacht, „daß manche Personen die Verdopplung des suggerierten Bildes nur dadurch erkennen, daß sie einen unbewußten Schluß aus der Verdopplung der reellen Gegenstände im Gesichtsfelde des Prismas ziehen[26]". — Die Scheinwelt wird also gemäß den Gesetzmäßigkeiten der wirklichen umgearbeitet und somit der Widerspruch der beiden Welten verwischt.

---

[26]) H. Bernheim, Die Suggestion und ihre Heilwirkung, Übers. von S. Freud, Franz Deuticke, Wien, 1888, p. 92.

Über Geistersehen.

Dem animistischen Menschen ist der Traum eine Wirklichkeit sui generis. Wie wir oben (S. 6) in der Sage vom König Gunthram sahen, kann unter Umständen die Traumvision des Einen auch von einem Anderen gesehen werden. Einer Traumvision, die von vielen zugleich gesehen wird, muß etwas Objektives zugrunde liegen.

Auf das Problem des Traumes schließt sich dasjenige des Geistersehens unmittelbar an. Zwar scheinen teils metaphysische, teils empirische Gründe gegen die Realität von Geistern zu sprechen. Aber die metaphysischen Gründe sind als solche auf unsicherem Boden; und die empirischen beweisen nur, „daß, in den Fällen, wo keine zufällige, oder absichtlich veranstaltete Täuschung aufgedeckt worden war, auch nichts vorhanden gewesen sei, was, mittels Reflexion der Lichtstrahlen, auf die Retina, oder mittels Vibration der Luft, auf das Tympanum hätte wirken können. Dies spricht jedoch bloß gegen die Anwesenheit von Körpern, deren Gegenwart aber auch niemand behauptet hatte, ja deren Kundgebung auf die besagte physische Weise, die Wahrheit einer Geistererscheinung aufheben würde. Denn eigentlich liegt schon im Begriff eines Geistes, daß seine Gegenwart uns auf ganz anderem Wege kund wird, als die eines Körpers“[1]).

Wir haben oben die Unterscheidung von progredienten und regredienten psychischen Prozessen eingeführt; jene führen von der Sinneswahrnehmung bis zur Gedächtnisspur, diese dagegen von den Erinnerungsbildern bis zur Hervorbringung einer Sin-

---

[1]) Schopenhauer, Vers. üb. Geistersehen, Werke, Bd. 4, p. 254.

neswahrnehmung (Halluzination). Wodurch aber der regrediente Prozeß in Bewegung gesetzt wird, ob nur durch die Richtung der herrschenden Affekte, oder auch durch Mitwirkung noch einer außerpsychischen Realität bleibt ungelöst.

Eine von mir beobachtete Schizophrene hat oft verschiedene Visionen. Sie ist sonst vollständig orientiert und kennt den halluzinatorischen Charakter der Visionen. Dennoch glaubt sie fest, daß hinter dem psychologischen Gehalt, den ihre Visionen repräsentieren, noch eine handgreifliche Realität steckt[2]). Das ist der Standpunkt, den auch Schopenhauer einnimmt. Denn er sagt nämlich: „Die Sinne geben nie mehr, als eine bloße Empfindung in ihrem Organ, also einen an sich höchst dürftigen Stoff, aus welchem allererst der Verstand, durch Anwendung des ihm a priori bewußten Gesetzes der Kausalität, und der ebenso a priori ihm einwohnenden Formen, Raum und Zeit, diese Körperwelt aufbaut. Die Erregung zu diesem Anschauungsakte geht, im wachen und normalen Zustande, allerdings von der Sinnesempfindung aus, indem diese die Wirkung ist, zu welcher der Verstand die Ursache setzt. Warum aber sollte es nicht möglich seyn, daß auch einmal eine von einer ganz anderen Seite, also von innen, vom Organismus selbst ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und von diesem, mittels seiner eigentümlichen Funktion und dem Mechanismus derselben gemäß, ebenso wie jene verarbeitet werden könnte? Nach dieser Verarbeitung aber würde die Verschiedenheit des ursprünglichen Stoffes nicht mehr zu erkennen seyn. . . . Bei einem etwanigen wirklichen Falle dieser Art würde sodann die Frage entstehen, ob auch die entferntere Ursache der dadurch hervorgebrachten Erscheinung niemals weiter zu suchen wäre, als im Innern des Organismus; oder ob sie, beim Ausschluß aller Sinnesempfindung, dennoch eine äußere seyn könne, welche dann freilich, in diesem Falle, nicht physisch oder körperlich gewirkt haben würde“[3]).

---

[2]) Leo Kaplan, Psychoanal. Probl., p. 162.

[3]) Schopenhauer, Werke, Bd. 4, p. 255.

Zur Bekräftigung seiner Ansicht beruft sich Schopenhauer auf eine gewisse Klasse von Träumen, wo man die Wirklichkeit selbst träumt. „Es gibt nämlich einen Zustand“, sagt er, „in welchem wir zwar schlafen und träumen; jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen. Demnach sehn wir alsdann unser Schlafgemach, mit Allem, was darin ist, werden auch etwan eintretende Menschen gewahr, wissen uns selbst im Bette, Alles richtig und genau. Und doch schlafen wir, mit fest geschlossenen Augen: wir träumen; nur ist was wir träumen wahr und wirklich“[4]. „Diese Art des Traumes nun ferner, deren Eigenthümliches darin besteht, daß man die nächste gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung ihres räthselhaften Wesens, dadurch, daß der Gesichtskreis des Träumens sich noch etwas erweitert, nämlich so, daß er über das Schlafgemach hinausreicht, — indem die Fenstervorhänge oder Läden aufhören Hindernisse des Sehns zu seyn und man dann ganz deutlich das hinter ihnen Liegende, den Hof, den Garten, oder die Straße, mit den Häusern gegenüber, wahrnimmt. Unsere Verwunderung hierüber wird sich mindern, wenn wir bedenken, daß hier kein physisches Sehn Statt findet, sondern ein bloßes Träumen: jedoch ist es ein Träumen Dessen, was jetzt wirklich da ist, folglich ein Wahrträumen, also ein Wahrnehmen durch das Traumorgan, welches als solches natürlich nicht an die Bedingung des ununterbrochenen Durchgangs der Lichtstrahlen gebunden ist.[5])“

Das Vorkommen von Wahrträumen sei durch folgende Beispiele belegt. Maury erzählt: „Eines Abends war ich in meinem Lehnstuhl eingeschlummert, mein Ohr hatte noch eine unbestimmte Empfindung für Töne, als mein Bruder neben mir mit lauter Stimme ausrief: ‚Nimm ein Zündhölzchen!‘ Die Kerze war dem Erlöschen nahe; ich hörte diese Worte, wie es scheint, merkte aber nicht, daß sie von meinem Bruder kamen, und nahm

[4]) Ib., p. 266.
[5]) Ib., p. 268.

mir in dem Traum, in dem ich mich befand, vor, ein Zündhölzchen zu holen. Einige Minuten später erwachte ich und hörte, daß mein Bruder obige Worte gebraucht hatte; ich hatte auf dieselbe auch Antwort gegeben, aber meine Antwort war rein mechanisch gewesen, und nach dem Erwachen war mir ganz entfallen, daß ich die Worte gehört hätte. In meinem Traum vermeinte ich aus eigenem Antrieb ein Zündhölzchen zu suchen und hatte keine Ahnung, daß ich einem Befehle gehorchte[6]).“ — Einen noch merkwürdigeren Wahrtraum erzählt Freud: „Die Vorbedingungen dieses . . . Traumes sind folgende: Ein Vater hat tage- und nächtelang am Krankenbette seines Kindes gewacht. Nachdem das Kind gestorben, begibt er sich in einem Nebenzimmer zur Ruhe, läßt aber die Tür geöffnet, um aus seinem Schlafraume in jenen zu blicken, worin die Leiche des Kindes aufgebahrt liegt, von großen Kerzen umstellt. Ein alter Mann ist zur Wache bestellt worden und sitzt neben der Leiche, Gebete murmelnd. Nach einigen Stunden Schlafes träumt der Vater, daß das Kind an seinem Bette steht, ihn am Arme faßt und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst denn du nicht, daß ich verbrenne? Er erwachte, merkte einen hellen Lichtschein, der aus dem Leichenzimmer kommt, eilt hin, findet den greisen Wächter eingeschlummert, die Hüllen und einen Arm der teuren Leiche verbrannt durch eine Kerze, die brennend auf sie gefallen war[7]).“

Maurys Traum erklärt sich ungezwungen dadurch, daß der Einschlafende noch in Rapport mit der Außenwelt geblieben war, und so verwebte er das von ihm Gehörte in seinen Traum hinein. Schwieriger liegt die Sache im Falle des von Freud erzählten Traumes: obgleich der helle Lichtschein, der aus dem Leichenzimmer kam, vom Schlafenden wahrgenommen werden konnte, dennoch enthält der Traum aus der tatsächlichen Wirklichkeit viel mehr als dies. Dieser Traum nähert sich in hohem

---

[6]) Zit. nach Bernheim, a. a. O., p. 122.

[7]) S. Freud, Die Traumdeutung, 3. Aufl., Franz Deuticâe, Wien, 1914, p. 340.

Grade dem Typus der Wahrträume, gemäß der Beschreibung, die Schopenhauer gibt. Noch mehr aber entspricht diesem Typus folgender Traum. Die Vorgeschichte des Traumes ist diese: Ein Tischlergesell hat sich mit einem Mädchen versprochen. Die Aeltern des Burschen waren mit seiner Wahl nicht zufrieden, und machten ihm, zur Verheiratung, Vorschläge anderer Art. „In einem Briefe hielten sie ihm seine Unbesonnenheit, mit einem blutarmen Mädchen sich zu versprechen, in sehr harten Ausdrücken vor, und befahlen ihm, sofort die Stadt zu verlassen und zu ihnen zu kommen. Der junge Mensch beklagte sich bei seinem Mädchen über diese Härte seiner Aeltern; versicherte aber zum Schluß, daß er eher sterben, als sie verlassen würde. Noch hoffte er, daß die Aeltern anderes Sinnes werden dürften. Ein zweiter Brief indessen benahm ihm so ganz alle Hoffnung, daß er sich fast der Verzweiflung hingab. Um diese Zeit erwachte einmal das Mädchen, mitten in der Nacht, aus einem ängstlichen Traume. Sie sah nämlich ihren Geliebten, wie er schwankend sich dem Abhange eines, vor der Stadt gelegenen, Hügels näherte, und wie er endlich sich hinabstürzte, in einen tiefen Sumpf, der sich an dem Fuße des Hügels ausbreitete.“ Voll Angst und Sorgen springt das Mädchen aus dem Bette, geht nach des Tischlers Haus, findet aber ihren Geliebten dort nicht. Die Leute gehen dann mit ihr „an den Ort, den sie im Traume gesehen hatte, und, leider, bestätigte sich alles als wahr“[8]).

Das Wahrträumen entscheidet natürlich noch nicht über die Existenz von Geistern. Es folgt daraus, daß nicht unbedingt jede Halluzination bloß subjektiven Ursprungs sei, es kann vielleicht dahinter doch eine außerpsychische Realität verborgen liegen. Oder, um mit du Prel zu sprechen, „Halluzinationen über die Realitätsfrage nichts entscheiden“[9]).

Du Prel erzählt (nach Crowe: Nachtseite der Natur, I, 242) folgenden gerichtlichen Fall, der sich zu Glasgow ereignet

---

[8]) Ed. Stern, Fernhören, Fernsehen, Arch. f. d. thier. Magnetismus, Bd. 7, 2. Stück (1820), p. 163/164.

[9]) Du Prel, Monist. Seelenlehre, p. 190.

haben soll: „Der Lehrling eines dortigen Wundarztes hatte ein Verhältnis mit einem Dienstmädchen, das mit einem Male verschwand, ohne daß auf den Lehrling irgend ein Verdacht gefallen wäre. An einem Morgen fanden ihn jedoch die Wachen im Freien im Grase liegend, und da sie ihn wohl kannten und fragten, warum er nicht in der Kirche sei, antwortete er: ‚Ich bin ein unglücklicher Mensch, schaut in das Wasser!' Sie belästigten ihn nicht weiter, gingen jedoch dem Wasser zu und fanden dort eine Leiche, die sie in die Stadt brachten. Die Leute kamen eben aus der Kirche, und unter ihnen auch der Lehrling. Man erkannte in der Leiche das vermißte Dienstmädchen, das mit einem chirurgischen Instrument ermordet worden war. Der junge Mann wurde mit Bezug auf seine Selbstanklage ergriffen und verhört. Aber merkwürdiger Weise konnte gerade diese Selbstanklage nicht bewiesen werden; es stellte sich über jede Möglichkeit eines Zweifels heraus, daß der Lehrling dem Gottesdienste von Anfang bis zu Ende beigewohnt hatte, so daß die Richter — in deren Gesetzbüchern das Kapitel der transcendental-psychologischen Phänomene keinen Raum gefunden — ihn frei sprachen"[10]).

Du Prel erklärt sich diesen Fall durch Sichtbarwerdung des Astralleibes des Verbrechers, der in nachtwandlerischer Art sich selbst anklagt, wie etwa ein Mensch, der im Traume spricht und sich in solcher Weise verrät. — Nach Schopenhauer ließe sich der Fall als actio in distans auffassen, vorausgesetzt natürlich, daß der Lehrling wirklich schuldig war und Gewissensbisse hatte. Der affektive Zustand des von Gewissensbissen Geplagten drängt ihn seine Schuld zu bekennen (was sich auch bloß im Unbewußten abspielen kann). Dieser Drang muß — weil der Wille magisch ist — die raum-zeitlichen Schranken zwischen den Individuen durchbrechen. „Indem der Wille des Einen, durch keine Schranken der Individuation gehemmt, also unmittelbar und in distans, auf den Willen des Andern wirkt, hat er eben damit auf den Organismus desselben, als welcher

[10]) Ib., p. 215.

nur dessen räumlich angeschauter Wille selbst ist, eingewirkt[11]." Dadurch entstehen Visionen, „so täuschend und leibhaftig sich auch in ihnen erscheinende Person darstellt, keineswegs mittels Einwirkung von außen auf die Sinne, sondern vermöge einer magischen Wirkung des Willens Desjenigen, von dem sie ausgehen, auf den Andern, also auf das Wesen an sich eines fremden Organismus, der dadurch, von innen aus, eine Veränderung erleidet, die nunmehr, auf sein Gehirn wirkend, daselbst das Bild des solchermaßen Einwirkenden eben so lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittels der, von dessen Leibe auf die Augen des Andern zurückgeworfenen Lichtstrahlen es nur irgend könnte[12])". — Der angeführte Fall läßt sich aber unter dem Gesichtspunkt eines Wahrträumens leicht erklären: es fand nämlich hier eine visio in distans statt. Die Wachen haben irgendwie die im Wasser liegende Leiche wahrgenommen, assoziierten diese mit dem Lehrling, den sie unbewußt vielleicht doch in Verdacht hatten; auf dieser Grundlage entstand dann die Vision des sich selbst anklagenden Lehrlings.

Die Erscheinung eines „Geistes" läßt sich also in dreifacher Weise erklären:

1. Animistisch, als sichbar gewordener Astralleib (Genius, Eidolen usw.). Die vergröberte Form dieser Ansicht herrschte im mittelalterlichen Hexenwahn: die Gerichte nahmen allen Ernstes an, die Hexe war leibhaftig am Hexensabbat, wenn auch bewiesen werden konnte, sie befand sich zur selben Zeit schlafend im Bette[13]).

---

[11]) Schopenhauer, Vers. üb. Geistersehen, Werke, Bd. 4, p. 337.

[12]) Ib., p. 324.

[13]) Bei den alten Germanen sind die Hexen „irdische Frauen, die die Kraft besitzen, durch Ekstase ihre Seelen auswandern zu lassen". Mogk in Hoops Reallexikon d. germ. Altertumskunde, Bd. 2, p. 522. Bei den südslawischen Völkern glaubt man noch jetzt, daß „in jeder Hexe ein teuflischer Geist (haust), der sie zur Nachtzeit verläßt, sich in eine Fliege, einen Schmetterling... verwandelt... Ist der böse Geist aus der Hexe draußen, so liegt ihr Körper völlig wie leblos da und wenn einer die Lage der Hexe

2. Magisch, als actio in distans, als Einwirkung des Willens des Einen auf den Willen, somit auch auf die Organisation des Anderen.

3. Psychologisch, als visio in distans.

Nach der animistischen Voraussetzung ist der Mensch ein Doppelwesen: die „Seele", vom Leib befreit, kann sich irgendwo wieder für kürzere oder längere Zeit materialisieren und dergestalt von manchem wahrgenommen werden. In der magischen Auffassung werden die raum-zeitlichen Schranken zwischen den Individuen aufgehoben, obgleich diese, als Erscheinung, der raum-zeitlichen Gesetzmäßigkeit nicht entrinnen können. Die psychologische Auffassung setzt ein Fernwahrnehmen voraus. Unter gewöhnlichen Umständen ist für uns das Gesicht der vorzüglichste Fernsinn. Beim Hund dagegen scheint der Geruchsinn dieselbe Rolle zu spielen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß wir in uralten Zeiten nicht irgendwelche andere weitreichende Fernsinne besessen hätten, die unter besonderen Verhältnissen bei manchem auch heutzutage in Funktion treten. Die Voraussetzung für die Wirksamkeit dieser Fernsinne scheint der Rapport zu sein, d. h. die Aufmerksamkeitseinstellung auf irgendwas, was für uns aus diesem oder jenem Grunde wert-

derart veränderte, daß der Kopf dort zu liegen käme, wo die Füße liegen, und umgekehrt, so gelangte die Hexe nimmer zum Bewußtsein, sondern bliebe für ewig tot". Fr. S. Krauß, Slawische Volkforschungen, Wilh. Heims, Leipzig, 1908, p. 57. Auf Grund solcher Anschauungen war kriminalistisch im Mittelalter folgendes möglich: „Ehemänner von Frauen, die gestanden hatten, auf dem (Hexen-) Sabbat gewesen zu sein, traten mit der Erklärung auf, daß ihre Gattinnen das Haus nicht verlassen hätten... Die Einwände der Ehemänner erschienen (den Richtern) vielmehr leicht zu beseitigen: ließ sich doch mit dem Schatz scholastischer Gelehrsamkeit ohne Mühe dartun, daß der Teufel mit Hilfe höllischen Blendwerks einen Scheinleib im Hause des Gatten zurückzulassen pflegte, der die Gestalt der Frau hatte". Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter, München und Leipzig, 1900, p. 509. Hinter allen diesen Modifikationen steht die allgemeine animistische Ansicht: Der Mensch ist zweimal da, als Körper und als vom Körper trennbare Seele; wenn der Körper im todähnlichen Schlafe daliegt, kann dennoch die Seele irgendwo anders sein und dort diese oder jene Verbrechen verüben.

voll (affektbetont) ist. Unter dieser Voraussetzung lassen sich manche mystische Erscheinungen leicht in das psychologische Gebiet unterbringen.

Nach animistischer Auffassung ist das irdische Leben nur eine Episode in der Manifestierung eines ewigen Geistes: der Tod bedeutet somit keinen absoluten Untergang, der Geist wird vom Tode nicht berührt. Auch Schopenhauer steht gewissermaßen auf diesem Standpunkt, wenn er z. B. sagt: „Da nun anderseits für uns feststeht, daß der Wille, so fern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört und vernichtet wird; so läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung . . . nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können.“ Dennoch läßt sich eine solche Möglichkeit, wenn auch nicht undenkbar, nicht positiv behaupten, weil, bei näherer Betrachtung, großen Schwierigkeiten unterworfen. „Da wir das im Tode unversehrt gebliebene innere Wesen des Menschen uns zu denken haben, als außer der Zeit und dem Raume existierend; so könnte eine Einwirkung desselben auf uns Lebende nur unter sehr vielen Vermittelungen, die alle auf unserer Seite lägen, Statt finden; so daß schwer auszumachen seyn würde, wie viel davon wirklich von dem Verstorbenen ausgegangen wäre. Denn eine derartige Einwirkung hätte nicht nur zuvörderst in die Anschauungsformen des sie wahrnehmenden Subjekts einzugehn, mithin sich darzustellen als ein Räumliches, Zeitliches und nach dem Kausalgesetz materiell Wirkendes; sondern sie müßte überdies auch noch in den Zusammenhang seines begrifflichen Denkens treten, indem er sonst nicht wissen würde, was er daraus zu machen hat, der ihm Erscheinende aber nicht bloß gesehn, sondern auch in seinen Absichten und den diesen entsprechenden Einwirkungen einigermaßen verstanden werden will: demnach hätte dieser sich auch noch den beschränkten Ansichten und Vorurteilen des Subjekts, betreffend das Ganze der Dinge und der Welt, zu fügen und anzuschließen. . . . Obwohl demnach durch eine innere, aus dem Wesen an sich der Dinge entsprungene, also magische, Einwirkung auf den Organismus . . . zu Wege ge-

bracht, wird die Geistererscheinung doch aufgefaßt nach Weise der von außen, mittels Licht, Luft, Schall, Stoß und Duft auf uns wirkenden Gegenstände; welche Veränderung müßte nicht die angenommene Einwirkung eines Gestorbenen bei einer solchen Übersetzung, einem so totalen Metaschematismus, zu erleiden haben! Wie aber läßt sich nun gar noch annehmen, daß dabei und auf solchen Umwegen noch ein wirklicher Dialog mit Rede und Gegenrede Statt haben könne; wie er doch oft berichtet wird?" „Dies also wären, bei der Annahme einer wirklichen Geistererscheinung, die auf der Seite des sie wahrnehmenden Subjekts liegenden Schwierigkeiten. Andere wieder liegen auf der Seite des angenommenermaßen einwirkenden Verstorbenen. Meiner Lehre zufolge hat allein der Wille eine metaphysische Wesenheit, vermöge welcher er durch den Tod unzerstörbar ist; der Intellekt hingegen ist, als Funktion eines körperlichen Organs, bloß physisch und geht mit demselben unter. Daher ist die Art und Weise, wie ein Verstorbener von den Lebenden noch Kenntnis erlangen sollte, um solcher gemäß auf sie zu wirken, höchst problematisch. Nicht weniger ist es die Art dieses Wirkens selbst; da er mit der Leiblichkeit alle gewöhnlichen, d. i. physischen Mittel der Einwirkung auf andere, wie auf die Körperwelt überhaupt, verloren hat[14])."

Diejenigen, die einen realen (wenn auch übersinnlichen) Doppelgänger des Menschen (Astralleib) annehmen, wie z. B. du Prel, lassen zeitweilige Materialisationen des individuell zu denkenden schöpferischen Prinzips auch nach dem Tode des Einzelnen zu. Für Schopenhauer ist dagegen der „Geist" kein ätherischer Doppelgänger des Menschen, sondern das Ding an sich. Indem Schopenhauer dieses mit dem Willen identifiziert, degradiert er es zum Teil zur bloßen Erscheinung. Denn das was wir in uns als Wille kennen, als Drang, Streben, Unruhe usw. bezeichnen, bedeuten Prozesse, die nicht zeitlos sein können. Und so hängt dem Schopenhauerschen Willen eine gewisse Zwiespaltigkeit an: einerseits zwar zerfließt er ihm

---

14) Schopenhauer, Vers. üb. Geistersehen, Werke, Bd. 4, p. 339/341.

pantheistisch, ist aber anderseits an eine individuelle körperliche Hülle gebunden. Und nur im letzteren Falle ist eine „magische“ Einwirkung möglich, die zwar das principium individuationis (Zeit und Raum) durchbricht, eben darum aber es voraussetzt. Der „Wille“ ist ein Mittelding zwischen Gott und Natur, sagten wir früher. Schopenhauers magische Anschauung pendelt zwischen Animismus und Realismus: der Wille kann die raum-zeitliche Schranke aufheben, er ist aber an Individuen gebunden, die als solche die raum-zeitliche Gesetzmäßigkeit voraussetzen.

Obgleich Schopenhauer wirkliche Geistererscheinungen nicht gern zuläßt, dennoch kann er sich nicht dazu entschließen, die Möglichkeit der Einwirkung eines Verstorbenen auf einen Lebenden gänzlich in Abrede zu stellen. Er äußert sich darüber am Ende des Aufsatzes über Geistersehen: „Wollten wir dennoch den von so vielen und so verschiedenen Seiten erzählten und beteuerten Vorfällen, die entschieden eine objektive Einwirkung Verstorbener anzeigen, einige Wahrheit einräumen; so müßten wir uns die Sache so erklären, daß in solchen Fällen der Wille des Verstorbenen noch immer leidenschaftlich auf die irdischen Angelegenheiten gerichtet wäre und nun, in Ermangelung aller physischen Mittel zur Einwirkung auf dieselben, jene seine Zuflucht nähme zu der ihm in seiner ursprünglichen, also metaphysischen Eigenschaft, mithin im Tode, wie im Leben, zustehenden magischen Gewalt. . . . Nur vermöge dieser magischen Gewalt also könnte er allenfalls selbst noch jetzt was er möglicherweise auch im Leben gekonnt, nämlich wirkliche actio in distans, ohne körperliche Beihilfe, ausüben und demnach auf Andere direkt, ohne alle physische Vermittlung, einwirken, indem er ihrem Organismus in der Art affizierte, daß ihrem Gehirne sich Gestalten anschaulich darstellen müßten, wie sie sonst nur in Folge äußerer Einwirkung auf die Sinne von demselben produciert werden[15])“.

Dem Verstorbenen fehlt Intellekt, um von dem Lebenden

---

[15]) Schopenhauer, Werke, Bd. 4, p. 341.

Kenntnis zu erhalten, und Leiblichkeit, um auf ihn auf physischem Wege einwirken zu können. Es bleibt ihm aber die magische Kraft, für die weder Raum, noch Zeit, noch Kausalität besteht. Obgleich der Verstorbene nicht „selbst“ einem Lebenden wirklich erscheinen kann, dennoch soll er imstande sein, in einem Lebenden eine Halluzination hervorzurufen, die also in diesem Falle kein rein subjektiv bedingtes Gebilde ist.

Die Ansicht, daß ein Verstorbener, der aus Sehnsucht, Gewissensbissen oder anderen Gründen noch an den irdischen Angelegenheiten hängt, „wiedergehen“ muß, ist volkstümlich und in vielen Sagen anzutreffen. Wenige Beispiele zur Illustration mögen genügen. Eine schweizerische Sage erzählt: „In einer gewissen Scheune zu Wohlen soll früher der ‚schwarze Ma‘ gespukt haben. Die Scheune mag etwa 60 Jahre alt sein. Vorher stand an der gleichen Stelle des Gerbertonis Haus, ein altes, großes, mit Stroh gedecktes Gebäude, das aber am 25. Februar 1874 vom ‚Ruefli‘ in Brand gesteckt wurde. Dieser Ruefli (eigentlich hieß er Jakob Rufli) stammte aus dem Bernbiet, war seines Zeichens Körber und Hausierer und verheiratet. Es gab aber zwischen beiden Eheleuten öfters Streit und Zerwürfnisse. Schließlich verließ die Frau ihren Mann. Sie kam von Zeit zu Zeit auch nach Wohlen, kehrte in Gerbertonis Haus ein und übernachtete auch darin. Rufli vernahm das. Aus Rache zündete er das Haus an. Bei diesem Anlaß sei ein Meitli verbrannt. Die Frau des Brandstifters aber, die sich zur selben Zeit ebenfalls im Hause befunden habe, habe sich noch rechtzeitig flüchten können. Rufli wurde bald darauf gefangen genommen und am 30. Juni gleichen Jahres im ‚Kessel‘ unterhalb der Stadt Bremgarten hingerichtet, als letzter, der auf diese Weise im Bezirk Bremgarten sein Leben verlor. Doch hatte der Verbrecher im Grabe keine Ruhe, er fing an, am Schauplatz seiner Tat als schwarzer Mann zu geisten.“ So die Sage[16]). Eine andere Sage berichtet: „In Grüt

[16]) S. Meier, Volkskundliches aus d. Frei- u. Kelleramt, Schw. Arch. f. Vk., Bd. 21, p. 173.

oberhalb Geltwil hatten zwei Brüder ihre gemeinschaftliche Habe geteilt. Daraufhin verletzte der eine einen Markstein. Nicht lange nachher starb er aber. Nach dem Tode kam er jeden Abend vor das Haus des Bruders und trug den Markstein auf dem Rücken. Der Bruder fragte einen Kapuziner um Rat. Dieser empfahl ihm, ein Paar ‚Feufi' (fünf Vaterunser) zu beten und dem Geist zu sagen, wenn er wieder frage, wo er den Markstein abstellen solle, er solle ihn abstellen, wo er ihn genommen habe. Der Bruder tat so, und der Geist kam nicht mehr[17])." — Der vom Gewissen geplagte Verstorbene muß wiedergehen. Der verstorbene Verbrecher und seine Tat bleiben im Bewußtsein des Volkes haften, weil sie die im Unbewußten lauernden kriminellen Gedanken repräsentieren. Ebenso wird die Reaktion gegen das Kriminelle auf den verstorbenen Verbrecher selbst übertragen, darum seine Unruhe im Grabe und sein „Wiedergehen". Daß der Verstorbene die Gefühle der Hinterbliebenen zum Ausdruck bringt, ersieht man am Klarsten aus folgender Sage aus Unterwalden: „Ein junger Bursche ging von Hause fort und bekam Heimweh; die Eltern gestatteten aber nicht, daß er heimkomme. Da starb er vor Heimweh in der Fremde. Sein Geist kam aber doch in sein Vaterhaus zurück. Die Eltern sahen ihn von der Straße her ins Haus kommen und hörten ihn in sein Zimmer gehen und dort Feuer anzünden. Sie fragten den Priester, was zu tun sei, und der sagte ihnen, wie sie den Geist anreden müßten. Der Bursche befragt, gab zur Antwort, er sei zwanzigjährig gestorben, hätte aber 61 Jahre alt werden sollen und müsse nun solange im Hause bleiben[18])." — Die Sehnsucht der Eltern nach ihrem zu früh verstorbenen Kinde ist groß, insbesondere da sie sich die Schuld an seinem frühzeitigen Tode nicht absprechen können; und da gaukelt ihnen ihre Phantasie ihn vor; er ist da. Aber die animistischmagische Weltanschauung des Volkes betrachtet die Erscheinung des Verstorbenen als Folge seiner eigenen Sehnsucht, seiner Anhänglichkeit an die irdischen Angelegenheiten.

[17]) Ib., p. 178.

[18]) Schweizer Volkskunde, Bd. VII, H. 6/9.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß Schopenhauer ungeachtet seiner magischen Weltbetrachtung auch einer psychologischen Auffassung der Geistererscheinung nicht abgeneigt war. In seinem Handexemplar „Versuch über Geistersehn“ findet sich die Bemerkung: „Zuletzt könnte man, bei Erklärung der Geistererscheinungen, auch noch darauf provozieren, daß der Unterschied zwischen den ehemals gelebt Habenden und den jetzt Lebenden kein absoluter ist, sondern in beiden der eine und selbe Wille zum Leben erscheint; wodurch ein Lebender, zurückgreifend, Reminiscenzen zu Tage fördern könnte, welche sich als Mitteilungen eines Verstorbenen darstellen[19].“ Die Geistererscheinung wird also hier nicht auf den magisch wirkenden Willen des Verstorbenen zurückgeführt, sondern auf die Reminiszenzen des Lebenden, die, nach außen projiziert, sich als Geistererscheinung darstellen.

---

19) Schopenhauer, Werke, Bd. 4, p. 343.

Kants Stellung zum Problem des Geistersehens.

Da Schopenhauers Philosophie gewissermaßen eine Umdeutung der Kantschen Lehre vom Ding an sich ins Animistische darstellt, so scheint es mir für notwendig, hier kurz Kants Stellungnahme zum Problem des Geistersehens zu streifen.

Bekanntlich hat Kant seine diesbezügliche Meinung in einem Brief über den bekannten Mystiker Swedenborg an Frl. Charlotte v. Knobloch und dann in dem Büchlein „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" niedergelegt[1]). Da die Ansichten in dem Briefe mit denjenigen in den „Träumen" sich nicht vollständig decken, sogar erheblich miteinander differieren, entstand die Frage über die Abfassungszeit des Briefes. In die Kontroverse über diese Frage kann ich mich nicht einlassen, da die Indizien, die gewöhnlich herangezogen werden, nicht philosophischer Natur sind, sondern verschiedene historische Begebenheiten, deren Erwähnung bzw. Nichterwähnung im Briefe Anhaltspunkte zur Beurteilung der Zeitfrage ergeben. Jedenfalls findet sich im Briefe eine Stelle, wo Kant über Swedenborg sich folgendermaßen äußert: „Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er ist ein Gelehrter und mein mehr erwähnter Freund hat mir versprochen, einige von seinen Schriften zu überschicken." Zur Zeit der Abfassung dieses Briefes scheint also Kant von Swedenborg noch nichts gelesen zu haben. Die „Träume" dagegen verraten ein gründliches Studium von Swedenborgs

---

[1]) Ich bediene mich der Ausgabe von Karl Kehrbach (Reclam).

Schriften, über welche Kant jetzt urteilt: „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält auch Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: Arcana coelesta, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt. . . . . Der Stil des Verfassers ist platt. Seine Erzählungen und ihre Zusammenordnung scheint in der Tat aus fanatischem Anschauen entsprungen zu sein, und geben gar wenig Verdacht, daß spekulative Hirngespinste einer verkehrt grübelnden Vernunft ihn bewogen haben sollten dieselbe zu erdichten und zum Betruge anzulegen . . .". In den „Träumen" stellt sich nun unter anderem Kant die Aufgabe „mit Weglassung vieler wilden Chimären, die Quintessenz des Buches (Swedenborgs) auf wenige Tropfen zu bringen". — Es muß also angenommen werden, daß die „Träume" jedenfalls später abgefaßt wurden, als jener Brief an Frl. Charlotte von Knobloch.

Das Wort Geist, meint Kant, wird oft und von Vielen gebraucht; es muß also etwas darunter verstanden werden, „es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinst oder was Wirkliches sein". Und nun sucht Kant den verborgenen Sinn, der im Worte Geist steckt, zu entfalten.

Zu diesem Behufe verfährt Kant folgendermaßen: Das Materielle, sagt er, ist durch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit charakterisiert und ist noch der Teilbarkeit und den Gesetzen des Stoßes unterworfen. Gesetzt, es sei ein Kubikfuß Raum mit Materie erfüllt gegeben. Denken wir uns jetzt ein einfaches Wesen, einen Geist, und lassen es in den besagten Raum eindringen. Es fragt sich nun, ob das nur unter der Voraussetzung möglich sein sollte, daß ein Elementarteilchen jener Materie den Platz räumen müßte? In diesem Falle würde der bedachte Raum ein zweites Elementarteilchen verlieren müssen, um einen zweiten Geist aufzunehmen, usw. Am Ende würde unser Kubikfuß Raum voll Geister sein, deren Klumpen ebenso durch Undurchdringlichkeit charakterisiert und den Gesetzen des Stoßes unterworfen wäre, wie die Materie. „Ihr werdet also", fährt Kant fort, „den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn ihr euch Wesen gedenkt, die sogar in einem von

Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein können; Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren so viele als man will vereinigt niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen, — und wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden." Es liegt nahe auch die menschliche Seele zu den Geistern zu rechnen. Es liegt zwar kein tauglicher Grund vor, „weswegen nicht die Seele eine von den Substanzen sei, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besonderen Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der tierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkür zu statten kommt". Dann würde sich die Seele aber nicht eigentümlich von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Naturen unterscheiden lassen, und das denkende Ich würde dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen sein, und, wie es durch Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen wurde, um die tierische Maschine zu beleben, ebenso wird es in dem Tode wiederum dahin zurückkehren. Durch diese Denkkonsequenz abgeschreckt, fühlt sich nun Kant gezwungen zu bekennen: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen." In einer Fußnote zu dieser Stelle sagt Kant, daß „der Grund hievon" ihm selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicherweise auch wohl so bleiben wird". — Diese Stelle bekundet, daß Kant im Grunde genommen selbst zwischen Glauben und nicht-Glauben an die Realität der Geisterwelt schwankte. Und so löst sich der Widerspruch zwischen dem Brief an Frl. von Knobloch und den „Träumen" in einen solchen auf, der in Kants Seele vielleicht immer lebte.

Wir haben schon mehrmals hervorgehoben, daß der narzißtisch-animistische Mensch sich zwei Mal in die Welt setzt und dann den imaginären Doppelgänger zum Prinzip der Tätigkeit erhebt. Denn wenn die Seele (als immaterielles Wesen ge-

dacht) im Traume und in der Ekstase den totähnlichen Körper verlassend dort in der bunten Welt agierend herumschweift, so erscheint sie als das Tätige par excellence, also auch wohl als das Lebensprinzip. Der tierische Körper kann wohl zugrunde gehen, aber das ihn belebende Wesen — die Seele oder der Geist — ist ewig und geht im Tode nur in eine andere Daseinsform ein. Diese Ansicht macht sich auch Kant zu eigen. Wenn der körperlichen Welt, die der physikalischen Gesetzmäßigkeit unterstellt ist, „die Trägheit und Beharrlichkeit in einerlei Zustande" eigentümlich sei, so sind dagegen die immateriellen Naturen selbständige Prinzipien, die zugleich den Grund des Lebens ausmachen.

Es ist begreiflich, daß die vorausgesetzten immateriellen Naturen (Seelen, Geister, Lebensprinzipien) „in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter und der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zu persönlicher Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so daß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt, und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte".

In der Gemeinschaft der Geister also verschwindet die Entfernung der Örter und der Zeitalter, die Kluft zwischen den Individuen wird aufgehoben. Das ist der Gedanke, den später Schopenhauer zur Begründung der magischen Wirkung aufgreift. Auch Kant meint, es könnte leichtlich bewiesen werden, „daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke

und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, solange Alles wohl steht". Die geistigen Naturen können unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt haben, „weil sie mit keinem Teil der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich vermittels desselben ihres Ortes in dem materiellen Weltganzen . . . bewußt zu werden". Mit den Seelen der Menschen aber, als Wesen von einerlei Natur, können sie jederzeit in wechselseitiger Gemeinschaft stehen, jedoch so, daß die gegenseitigen Mitteilungen weder den Geistern noch den Menschen zum klaren Bewußtsein kommen können. Denn die Vorstellungen der Seele als eines von der Körperwelt abhängenden Wesens sind den Geistern unzugänglich, ebenso die Begriffe der letzteren, als anschauende Vorstellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtsein des Menschen übergehen können. Obgleich also zwischen den Geistern und den Menschen eine prinzipielle Kluft liegt, wegen der Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, dennoch darf das nicht als ein so großes Hindernis angesehen werden, das jegliche Möglichkeit aufhebe, mit den Geistern in Rapport zu treten. „Denn sie (die Geister) können in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind." Die Geisterwelt kann zwar von uns nicht unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden, dennoch können die Geister in uns Bilder hervorrufen, die zu den geistigen Mitteilungen in assoziativer Beziehung stehen und sie darum symbolisch ausdrücken. Das Geistersehen ist also eine Halluzination, hinter der sich aber möglicherweise eine außerpsychische Realität verbirgt. Diese Ansicht spricht Kant ganz klar aus, wenn er sagt: „Abgeschiedene Seelen und reine Geister können zwar niemals unsern äußeren Sinnen gegenwärtig sein, noch sonst mit der Materie in Gemein-

schaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, so, daß die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasie in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenstände als außer ihm ergeben." Mit anderen Worten heißt das: Innere Erlebnisse werden nach außen projiziert und als Erscheinungen der Außenwelt angeschaut.

Man könnte wohl der hier entwickelten animistisch-mystischen Philosophie den Vorwurf machen, daß sie von einer Welt spricht, mit der nicht Jedem vergönnt ist nach Belieben in Berührung zu treten. Die Erfahrungen der Mystiker, wie es z. B. Swedenborg einer war, der das Verborgene als Etwas alltägliches angeblich wahrzunehmen imstande war, sind den meisten Menschen völlig unzugänglich. Darauf gibt Kant im Sinne der Mystik die Antwort: „Diese Art der Erscheinungen kann gleichwohl nicht etwas gemeines und gewöhnliches sein, sondern sich nur bei Personen ereignen, deren Organe eine ungewöhnliche Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantasie dem innern Zustande der Seele gemäß durch harmonische Bewegung mehr zu verstärken, als gewöhnlicherweise bei gesunden Menschen geschieht, und auch geschehen soll. Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenstände als außer ihnen angefochten sein, welche sie für eine Gegenwart von geistigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, ob gleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, daß die Ursache davon ein wahrhaftiger geistiger Einfluß ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtsein offenbart."

In gewisser Hinsicht kann man die Menschen in zwei Typen einteilen: in Normal- und Sondermenschen. Der Normalmensch nimmt zur Richtschnur seiner Meinungen, seines Wertens und Handelns das Allgemeingültige. „Wie die Anderen, so auch ich", sagt sich der Normalmensch. Unter Umständen ent-

steht daraus der Zwang, nicht anders zu handeln als die „Andern“: der Maßstab des richtigen Urteilens liegt im Milieu, von dem man in keiner Weise abzuweichen sich getraut. Der Sondermensch dagegen ist Narzißt, der sich selbst überwertet und zum Muster erhebt. Als Maßstab, als Kriterium der Wahrheit kann ihm darum nicht ausschließlich die „Allgemeingültigkeit“ dienen. Er schreibt sich gern Fähigkeiten zu, die nicht häufig vorkommen, nicht „gemein“ sind. In religiöser Färbung ist es der „Auserwählte“, der „besonderen Gnade“ Teilhafte, dem darum vieles zugänglich ist, was dem „gemeinen“ Manne nicht vergönnt ist zu schauen. Dieser Standpunkt (der in psychopathologischer Hinsicht den Paranoiker auszeichnet[2]) führt zu einer völligen Unkorrigierbarkeit des Denksystems. Denn dem Sondermenschen fehlt jeder Anlaß und jede Möglichkeit, seine Weltbetrachtung zu korrigieren, insoferne er die Erfahrungen der Mitmenschen prinzipiell zur Richtschnur seines Denkens nicht machen will. Zu den Sondermenschen gehört auch der Mystiker. —

In der oben geschilderten mystischen Philosophie wird die Seele als schon im gegenwärtigen Leben mit zweien Welten verbunden gedacht, von denen sie nur die materielle Welt allein klar empfindet. Sobald sich aber die Verbindung der Seele mit dem Körper löst, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt allein übrig bleibt. Diese Wendung legt den Gedanken nahe, die Geisterwelt nicht als räumlich von der materiellen getrennt aufzufassen (wie dies gewöhnlich der naive Mensch tut). Man wird, meint Kant, die Geisterwelt „weder über sich noch unter sich zu suchen haben, weil ein solches immaterielle Ganze nicht nach den Entfernungen oder Naheiten gegen körperliche Dinge, sondern in geistigen Verknüpfungen seiner Teile untereinander vorgestellt werden muß . . .“

Diesen Gedanken entwickelt sehr klar du Prel. Jeder unserer fünf Sinne hat seine besondere Welt. Diese fünf Welten fallen aber räumlich zusammen, weil sie durch ein gemein-

---

[2]) Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, Kap. XII.

schaftliches Bewußtsein wahrgenommen werden. Die transzendentale Welt fällt nicht in unser irdisches Bewußtsein. Wir haben keine Anlassung sie als räumlich von der irdischen Wirklichkeit zu betrachten, sondern bloß als nicht in die sinnliche Wahrnehmungssphäre fallende. „Das Jenseits ist nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle[3].“

Wenn die Seele, fährt Kant weiter fort, Anteil an der Geisterwelt hat, so scheint es befremdlich, daß diese Geistergemeinschaft nicht als alltägliche und gewöhnliche Sache auftritt. Aber diese Schwierigkeit läßt sich leicht heben. „Denn die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich im Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewußtsein sich selbst als einen Menschen vorstellt . . . Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt, mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes gar nicht hineinkommt.“ — Der Mensch besteht demnach gleichsam aus zwei Personen, die zwar ein einziges Subjekt ausmachen, aber die Wahrnehmungen der einen Person bleiben für die andere unbewußt. —

Die „Träume eines Geistersehers usw.“ stellen, nach Kants Absicht, eine bloß hypothetische Philosophie auf, wie man sich die „Geistererscheinungen“, vorausgesetzt man sie als real annehmen wollte, denken könnte. Oben sahen wir, daß Kant, obwohl keinen Hang zur Mystik habend, dennoch

---

[3]) Du Prel, Monist. Seelenlehre, p. 318. — „Unser Reich (Das Jenseits) ist eben kein Ort, sondern ein Zustand, aufgebaut aus der Totalsumme der unbewußten Sehnsüchte...“ Gustav Meyrink, Meine Qualen und Wonnen im Jenseits (in „Der Löwe Alois u. andere Erzähl.“, Einhorn-Verl., Dachau, p. 53).

schwankend wurde, wo er das Problem des Fortlebens nach dem Tode streifte. Und er meint selbst: „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führet: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dies ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will.“ Nun gesteht er aber ferner, „daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der mutmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Spekulation aus lauter Luft zu bestehen scheinen“. Und dennoch kann sich Kant nicht entschließen, den „Lehrbegriff von der Geistergemeinschaft“ kurzerhand zu verleugnen. Mit Bescheidenheit bekennt er: „Eben dieselbe Unwissenheit (nämlich davon, wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denselben wirksam sein kann) macht auch, daß ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammen genommen aber einigen Glauben beizumessen.“

Diese Unentschiedenheit Kants darf uns nicht wundern, denn sie hat eine gewisse theoretische Berechtigung für sich. Es gibt dem Analoges auch auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften, z. B. in der Geometrie. Bekanntlich sind die Grundlagen dieser Wissenschaft noch im Altertum, nämlich durch Euklid, formuliert worden. Ein Grundsatz der euklidischen Geometrie fordert, daß man zu jeder geraden Linie aus einem außerhalb dieser liegenden Punkt eine und nur eine Parallele ziehen kann. Im Laufe des 19. Jahrhunderts sind aber zwei „Nicht-euklidische“ Geometrien entstanden. Die eine nichteuklidische Geometrie (Lobatschewskij, Bolya) setzt eine Vielheit von Parallelen aus einem Punkt zu einer Geraden voraus;

dagegen will die andere nicht-euklidische Geometrie (Riemann, Helmholtz) überhaupt keine parallelen Gebilde annehmen. Die beiden nicht-euklidischen Geometrien entwickeln aus ihren Voraussetzungen in sich vollständig konsequente Systeme, die in ihrem logischen Aufbau in nichts der euklidischen nachstehen. Zu fragen, welche von den drei verschiedenen Geometrien die richtige sei, hat überhaupt keinen Sinn: sie sind nämlich alle drei „richtig", denn sie enthalten keine Denkfehler. Was die Grundsätze selbst betrifft, welche für die drei Geometrien so verschieden sind, so läßt sich darüber folgendes sagen: Daß zwei Linien immer fortwährend verlängert niemals sich treffen werden (wie das der Parallelliniensatz verlangt), versetzt die Entscheidung der Frage in das Unendliche, d. h. auf das übersinnliche Gebiet. Über das „Niemals" kann unsere Erfahrung nichts positives aussagen. Obgleich wir uns auf praktischem Gebiet an die euklidische Geometrie halten (wegen ihrer leichteren Fasslichkeit), dennoch haben wir kein Recht, die theoretische Berechtigung der beiden anderen Geometrien zu bestreiten.

Die Einsicht, daß jede Art Erkenntnis Grundsätze a priori, d. h. solche Sätze, die selbst nicht aus etwas anderem gefolgert werden können, zum Ausgangspunkt hat, macht bescheiden. Die letzten Voraussetzungen meiner Welterkenntnis kann ich nicht „beweisen", ich kann sie nur hinstellen zur Annahme oder Ablehnung. Und wenn ich mich für diese oder jene „Grundsätze" entscheide, so ist das, bei richtigem Lichte betrachtet, eine instinktmäßige Handlung.

Wir kehren jetzt zu Kant zurück, der sagt: „Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte was lebt, nämlich Gedanken, Willkür usw. usw. und, weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittels dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittlung kör-

perlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst noch anderen Gesetzen, welche ich pneumatische nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist." Die Frage also ob das Unkörperliche im Menschen, als selbständiges vom Körper trennbares Wesen (Animismus) existieren kann, kann experimentell nur im Tode beantwortet werden. Und so schließt zuletzt Kant: „den Wißbegierigen, die sich nach (den Geheimnissen der anderen Welt) so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen".

Mantik.

Motto: Die Ereignisse werfen ihre Schatten voraus.

Der „Hellsehende“ durchdringt die Schranken, die der Wahrnehmung ferner Geschehnisse im Wege liegen: der Raum zieht sich ihm gleichsam zusammen, er kennt nicht den Unterschied von Nah und Fern. Ein Seitenstück des Fernsehens äußert sich in der Mantik, in dem Voraussehen des noch in der Zukunft Verborgenen. Dieses Vermögen läßt sich ohne Schwierigkeiten aus der Zeitlosigkeit des Dinges an sich begründen. „Denn, ist die Zeit keine Bestimmung des eigentlichen Wesens der Dinge; so ist, hinsichtlich auf dieses, Vor und Nach ohne Bedeutung: demgemäß also muß eine Begebenheit eben so wohl erkannt werden können, ehe sie geschehen, als nachher. Jede Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehen, im zweiten Gesicht, oder wie noch etwan sonst, besteht nur im Auffinden des Wegs zur Befreiung der Erkenntnis von der Bedingung der Zeit[1].“

Das Problem des Voraussehens hat verschiedene Seiten, oder richtiger, es zerfällt in verschiedene Probleme, die nicht unter einen Gesichtspunkt gebracht werden können. Des leichteren Verständnisses wegen wollen wir wenige konkrete Fälle einer näheren Prüfung unterziehen.

Schopenhauer erzählt: „An einem Morgen schrieb ich mit großem Eifer einen langen für mich sehr wichtigen englischen Geschäftsbrief; als ich die dritte Seite fertig hatte, ergriff ich, statt des Streusands, das Tintenfaß und goß es über den Brief aus: vom Pult floß die Tinte auf den Fußboden. Die auf mein Schellen herbeigekommene Magd holte einen Eimer

[1] Schopenhauer, Der Wille in der Natur, Werke, Bd. 4, p. 294.

Wasser und scheuerte damit den Fußboden, damit die Flecken nicht eindrängen. Während dieser Arbeit sagte sie zu mir: ‚Mir hat diese Nacht geträumt, daß ich hier Tintenflecke aus dem Fußboden ausriebe.‘ Worauf ich: ‚Das ist nicht wahr.‘ Sie wiederum: ‚Es ist wahr, und habe ich es, nach dem Erwachen, der anderen, mit mir zusammenschlafenden Magd erzählt.‘ — Jetzt trat zufällig diese andere Magd, etwan 17 Jahre alt, herein, die scheuernde abzurufen. Ich trete der Eintretenden entgegen und frage: ‚Was hat der da diese Nacht geträumt?‘ — Antwort: ‚Das weiß ich nicht.‘ Ich wiederum: ‚Doch! sie hat es Dir ja beim Erwachen erzählt.‘ Die junge Magd: ‚Ach ja, ihr hatte geträumt, daß sie hier Tintenflecke aus dem Fußboden reiben würde.‘ — Diese Geschichte . . . ist dadurch merkwürdig, daß das Vorhergeträumte die Wirkung einer Handlung war, die man unwillkürlich nennen könnte, sofern ich sie ganz und gar gegen meine Absicht vollzog, und sie von einem ganz kleinen Fehlgriff meiner Hand abhieng: dennoch war diese Handlung so strenge nothwendig und unausbleiblich vorherbestimmt, daß ihre Wirkung mehrere Stunden vorher, als Traum im Bewußtseyn eines Andern dastand[2]).“

Schopenhauer nimmt hier die Möglichkeit an, daß ein zukünftiges Ereignis den psychischen Zustand eines Menschen schon vorher beeinflussen und ihm als etwas gegenwärtig Gegebenes erscheinen kann: Dasjenige (der Wille, das Ding an sich), das das Ereignis notwendig und unausbleiblich vorherbestimmte, als frei von Raum, Zeit und Kausalität, konnte auch das Traumgesicht der Magd bestimmen.

Ehe wir den angeführten Vorfall von einem anderen Standpunkt aus zu deuten versuchen, wollen wir noch hinzufügen, daß Schopenhauer das Problem des Vorausschauens mit demjenigen des Geistersehens in Verbindung bringt, was sehr nahe liegt. Er sagt: „Wie nämlich eine in hohem Grade hellsehende Somnambule sogar durch die Zeit nicht in ihrer Wahrnehmung beschränkt wird, sondern mitunter auch wirklich zukünftige,

---

[2]) Ib., p. 282/283.

und zwar ganz zufällig eintretende Vorgänge vorhersieht; . . . wie also Vorgänge, die in unsere empirische Wirklichkeit noch gar nicht eingetreten sind, dennoch, aus der Nacht der Zukunft heraus, schon auf dergleichen Personen wirken und in ihre Perception fallen können; so können auch wohl Vorgänge und Menschen, die doch schon einmal wirklich waren, wiewohl sie es nicht mehr sind, auf gewisse, hiezu besonders disponierte Personen wirken und also, wie jene eine Vorwirkung, eine Nachwirkung äußern . . .[3])“ Einem auf diese Weise erscheinenden Gespenste ist natürlich nicht die unmittelbare Realität eines gegenwärtigen Objekts beizulegen; „wiewohl ihm mittelbar doch eine Realität zum Grunde liegt: nämlich was man da sieht ist keineswegs der Abgeschiedene selbst, sondern es ist ein bloßes *ειδωλον*, ein Bild dessen, der einmal war, entstehend im Traumorgan eines hiezu disponirten Menschen. . . .[4])“ — Das Vorausschauen wie das Zurückschauen wird auf eine außerpsychische, übersinnliche (transzendentale) Realität, die als solche von den Bestimmungen der Zeit frei ist, zurückgeführt. Der Unterschied von Vorwirkung und Nachwirkung liegt nur im perzipierenden Subjekt, das *ειδωλον* ist außer Raum und Zeit.

Wir kehren jetzt zu dem oben angeführten Vorfall zurück, der sich auch auf Grund rein psychologischer Gesetzmäßigkeit erklären läßt, unter Zugrundelegung des Begriffs der retrospektiven Halluzination. So sagt z. B. Bernheim: „Ich habe . . . erfahren, daß man bei vielen Personen auch geradezu ‚rückwirkende‘ Halluzinationen erzeugen kann. Man kann solchen Leuten einreden, daß sie zu einer gewissen Zeit dies oder jenes gesehen oder getan haben, und die Vorstellung, die man so in ihrem Gehirn erschafft, wird für sie zu einer lebenswahren Erinnerung, von der sie sich beherrschen lassen, die sie für unbestreitbare Gewißheit halten[5]).“ Solche rückwirkende Halluzinationen können auch spontan auftreten. Eines Morgens, als ich noch im Bette liege, besucht mich ein Bekannter. Im Ge-

---

[3]) Ib., p. 316.

[4]) Ib., p. 317.

[5]) Bernheim, Die Suggestion und ihre Heilwirkung, p. 149.

spräch nimmt er vom Büchergestell ein Buch und blättert darin. In diesem Moment kommt es mir vor, als hätte ich diese Szene in der Nacht geträumt. Im Laufe des Tages fällt mir dieser (angebliche) Traum wieder ein, und erst nach einigem Nachdenken wird es mir vollkommen klar, daß ich mich irre: es war gar kein Traum, sondern zwischen Wachen und Schlafen wahrgenommene Wirklichkeit. Die Verwandlung der Wirklichkeit in einen Traum fand in diesem Falle statt, wahrscheinlich als Ausdruck des Wunsches, ungestört weiter zu schlafen: „Ich brauche mich nicht anzustrengen wach zu sein, ich habe gar keinen wirklichen Besuch, es ist bloß ein ‚Traum'." Solche Gemütsstimmungen beeinflussen in halbwachem Zustande sehr leicht die Auffassung der Wirklichkeit. In dem von Schopenhauer angeführten Fall konnte das Bild der am Boden fließenden Tinte wohl eine ähnliche Wirkung ausüben: die unzufriedene mürrische Magd sucht das von ihr perzipierte Bild der Unordnung im Zimmer unbewußt dadurch zu entwerten, daß sie es in einen Traum verwandelt. Die dazwischen kommende zweite Magd weiß bezeichnenderweise im ersten Moment nichts von dem Traume der ersteren. Erst durch das wiederholte Befragen wird sie so beeinflußt, daß sie wähnt, so etwas von jener gehört zu haben. —

Eine gewisse Modifikation der Schopenhauerschen Ansicht, daß man nämlich im Traume, „aus der Nacht der Zukunft heraus", das in unsere empirische Wirklichkeit noch nicht Eingetretene vorausschauen kann, bildet die (von der sogen. Zürcher Schule proklamierte) Theorie von der „prospektiven Funktion" des Traumes. Diese Theorie behauptet: Die Träume eines Menschen während einer Zeit seines Lebens beschäftigen sich mit den unerledigten Fragen dieser Epoche. Die einzelnen Träume sind häufig nur Variationen desselben Motivs und enthalten eine bestimmte Lösung (in verhüllter Form) der seelischen Konflikte, eine Lösung, die dann im Wachen als Entschluß sich kundgibt. So erscheint der Traum als eine „Vorübung", die die bewußte Tätigkeit vorbereitet[6]).

---

[6]) Maeder, Üb. d. Funkt. d. Traumes, Jahrb. f. psychoanal. u. psychopath. Forsch., Bd. 4.

Ein „vorübender" Traum scheint z. B. folgender zu sein: „Er (der Träumende), seine Frau und Herr X. gehen zusammen. Die Straßen sind leer. Es erscheinen Kosaken. Er läuft fort. Die Verfolgung ist ihm an den Fersen, er ist voll Angst, im letzten Moment gelingt es ihm jedoch, in eine Hausflur zu flüchten." — „Der Traum wiederholt zum Teil eine wirkliche Begebenheit aus der Zeit der russischen ‚Oktoberrevolution'. Damals befand er sich mit seiner Frau und einem anderen Genossen auf der Straße, als plötzlich eine Kosakenabteilung erschien, die Ansammlungen zu zerstreuen. Die drei waren genötigt, die Flucht zu ergreifen. Im Traume läuft er selbst fort, von seinen Begleitern ist nicht mehr die Rede. Der Wunsch, von der Frau fortzugehen, ist nicht zu verkennen. Zu jener Zeit war dem Träumenden dieser Wunsch noch nicht klar zum Bewußtsein gekommen, obgleich Unzufriedenheiten verschiedener Natur schon damals vorhanden waren. Nach vielen Kämpfen, die einige Jahre andauerten, hat er die Frau doch verlassen[7]."

Bei einiger Veranlagung zur Mystik könnte man den angeführten Traum als einen prophetischen bezeichnen, da hier die Zukunft vorausgeschaut, ein Ereignis, das in unsere empirische Wirklichkeit noch nicht eingetreten ist, zur symbolischen Darstellung gebracht wird. Das „Prophetische" in diesem Traume läßt sich mit Hilfe Schopenhauerscher Theorie sehr leicht psychologisch erklären: Es ist nämlich derselbe Wille, der einmal als Traum, zuletzt als empirische Wirklichkeit in die Erscheinung tritt. Im Traume ist der Wunsch, die Frau zu verlassen, noch stark gehemmt. Darum der Angstcharakter des Traumes, das Verfolgtwerden insbesondere, was den Konflikt anzeigt, der damals noch in der Seele des Träumenden tobte. „Die hemmenden Tendenzen wurden aber allmählich schwächer und der Wunsch, sich von der Frau zu trennen, hat sich durchsetzen können." So erklärt sich uns das Vorausschauen psychologisch als eine Manifestation des mächtigen

7) Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, p. 34/35.

Willens im Individuum. Der Wille als bloßer Trieb oder Wunsch oder Tendenz ist im gewissen Sinne wirklich zeitlos: denn es ist für ihn nicht charakteristisch, daß er jetzt oder später da ist, sondern daß er überhaupt da ist. —

Das Voraussehen, das wir oben näher in Betrachtung zogen, hat sich im Grunde genommen, als ein uneigentliches Voraussehen herausgestellt. Es gibt jedoch Fälle, die besser in die Kategorie der Voraussehung oder Ahnung passen. Einen solchen Fall wollen wir hier anführen. Perty erzählt: „Leutnant B., aus lustiger Gesellschaft nach Hause kehrend, sieht am beleuchteten Fenster seines Zimmers sich selbst, der eben von seinem Diener ausgekleidet wird. Sprachlos vor Schrecken bleibt er stehen, bis er durch dumpfes Krachen aus seiner Betäubung erweckt wird; er ermannt sich und läutet; der Diener verwundert sich über sein Kommen, da er ihn eben erst ausgekleidet habe, wobei derselbe so still gewesen sei. Beide treten nun in das Schlafgemach, finden einen Teil der Decke eingestürzt und das Bett des Offiziers zertrümmert[8].“ Das Erschrecken und Stehenbleiben des Leutnants stellt sich auch vom Standpunkt der empirischen Realität als berechtigt heraus, es scheint aber, als hätte er unbewußt ein Ereignis (das Herabstürzen der Zimmerdecke) perzipiert, noch ehe dies Ereignis in die empirische Wirklichkeit eingetreten sei.

Wie ist es nun möglich, daß ein im Schoße der Zukunft verborgenes Ereignis (in unserem Falle das Herabstürzen der Zimmerdecke) den psychischen Zustand eines Menschen im voraus beeinflussen kann? Was heißt aber „im voraus“? Sind wir denn so sicher, daß wir den Sinn dieser Worte unter allen Umständen kennen?

Wenn z. B. in einiger Entfernung von uns ein Schuß abgefeuert wird, so perzipieren wir zuerst das Aufblitzen und erst nachher den Knall. Wenn ein Blinder wahrnehmen könnte, wie wir beim Aufblitzen nach einem Schusse zusammenfahren,

---

[8]) Perty, Die myst. Ersch., II, 47. Zit. nach du Prel, Monist. Seelenl., p. 239.

so hätte er ebenso die Frage aufwerfen müssen, wie es denn möglich sei, auf ein Ereignis zu reagieren, das noch nicht in die empirische Wirklichkeit eingetreten sei (denn für den Blinden existiert der Schuß erst durch den Knall). Für uns Sehenden beantwortet sich diese Frage ohne Schwierigkeit, da wir wissen, daß das Licht sich mit einer größeren Geschwindigkeit fortpflanzt als der Schall. Oder vom Standpunkte des wahrnehmenden Subjekts aus betrachtet: Eine Lichterscheinung wird von uns mit einer größeren Geschwindigkeit perzipiert, als eine akustische. Ein Ereignis kann also für die eine Sinnessphäre längst eingetreten sein, wo die anderen Sinnessphären noch keine Kenntnis davon haben. Das eingedenkt brauchen wir noch vorauszusetzen, daß das unbewußte Perzipieren mit einer größeren Geschwindigkeit geschieht als das bewußte, was sich in Einklang befindet mit unseren sonstigen Vorstellungen von unbewußter psychischer Tätigkeit. „Wir wissen auch sonst, daß ein Prozeß sich umso langsamer vollziehen muß, je mehr er mit Bewußtheit besetzt ist. Erst wenn die einzelnen Prozeduren einer komplizierten Tätigkeit ohne Bewußtsein vor sich gehen, verlaufen sie mit der nötigen Schnelligkeit. Man kann nicht z. B. ein musikalisches Instrument geschickt spielen, wenn man sich jede einzelne dabei vorkommende Bewegung bewußt vorstellen muß: der Rhythmus wäre dann zu schleppend. Bewußte psychische Tätigkeiten sind gehemmte Prozesse. Das Unbewußte sucht aber alle Hemmungen zu überspringen, somit die Zeit gewissermaßen zu negieren (sie zu verkürzen)[9].“ Unter der Voraussetzung einer größeren Reaktionsgeschwindigkeit im Unbewußten ist psychologisch erklärlich, wie man auf ein „zukünftiges“ Ereignis zweckmäßig reagieren kann.

Die Zeit ist wirklich „keine Bestimmung des eigentlichen Wesens der Dinge“, das Vor und Nach ist von der Natur des Sinnesapparates bestimmt.

---

[9]) Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, p. 66.

Magie.

Jedes zweckmäßige Handeln setzt voraus, daß der Handelnde eine Einsicht oder wenigstens eine Meinung hat über den kausalen Zusammenhang seiner Handlung mit der beabsichtigten Folge. Auf Grund der realistischen Weltbetrachtung, nach der die Dinge der Welt materiell miteinander verbunden sind, entsteht eine naturalistisch orientierte Technik, die die Aufgabe hat, die Kräfte der Natur den Absichten der Menschen dienstbar zu machen. Der Animismus verdoppelt die Welt: jedes Wesen hat außer der körperlichen Hülle noch eine geistige Daseinsseite, führt sozusagen noch eine Schattenexistenz. Die Magie nun ist die Technik, die auf die „Schattenseite" der Dinge und dadurch auf die Dinge selbst, die doch nur Objektivationen jener „Schatten" sind, einwirken will[1]).

---

[1]) Das Wesen der Magie besteht darin, daß man Ursache und Wirkung nicht nach physikalischen, sondern nach psychologischen (assoziativen) Gesetzmäßigkeiten miteinander verbunden wähnt. Z. B. führen die Prärieindianer vor der Jagd auf den Büffel den Büffeltanz aus. Das soll eine erfolgreiche Jagd bewirken. „Die als Büffel verkleideten Tänzer werden bisweilen am Schlusse des Tanzes von den anderen Indianern scheinbar mit stumpfen Pfeilen erschossen. Es wird also eine Büffeljagd dargestellt, worauf es heißt, man habe nun Fleisch in Hülle und Fülle". (K. Th. Preuß, Der Ursprung d. Relig. u. Kunst, Globus, Bd. 86, p. 388.) Die erwartete, erhoffte und im Bilde dargestellte erfolgreiche Jagd wird auch in Wirklichkeit erfolgreich sein! Man wähnt also durch die bloße bildliche Darstellung des Erfolges diesen selbst herbeizuführen. Das Bild ist mit dem abgebildeten Gegenstand assoziativ verknüpft und kann ihn in unserem Bewußtsein vertreten. Dieses psychologische Gesetz der Repräsentation überträgt nun der magisch Denkende auf die Natur selbst: er behandelt sie wie ein psychisches Gebilde. „Wenn die Heuschrecke des Morgens zirpt, so verursacht sie (nach der Auffassung der Irokesen) dadurch die Hitze des Tages" (Preuß, a. a. O.,

Das ist auch Schopenhauers Standpunkt, der meint: Wenn man die Geschichte der Magie verfolgt, „so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille seyn könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt, so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinne jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußeren, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum. . .[2]" Die

---

p. 322). Das heißt, weil das Zirpen der Heuschrecke mit dem Aufgang der Sonne gewohnheitsgemäß assoziativ verknüpft ist, so wird dies Zirpen vom Irokesen als Ursache der Tageshitze betrachtet. Für den magisch Denkenden stehen also die Dinge außer in einem mechanisch-kausalen, noch in einem magisch-assoziativen Zusammenhang miteinander. Diesen letzteren habe ich oben im Texte als die „Schattenseite" der Dinge bezeichnet. Denn allmählich schiebt man dem magisch-assoziativen Zusammenhang irgendwelche Geister oder mystische Kräfte unter. Gewöhnlich nennt man erst diese letztere Phase Animismus und spricht dann auch noch von einer „präanimistischen" Phase, worunter man die reine Magie versteht.

[2]) Schopenhauer, Der Wille in der Natur, Werke, Bd. 3, p. 393.

Magie will also durch den nexum metaphysicum hindurch, gleichsam durch „ein heimliches Spielen unterm Tisch“, ungeachtet der Scheidewände der Individuation und Isolation, doch gelegentlich eine Kommunikation herstellen. „Ein solcher Gedanke“, meint ferner Schopenhauer, „kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es seyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo als geltend gemacht werden könnte[3].“

Und wirklich ist der Ursprung der Magie in der Allmacht (nicht des Willens an sich, sondern) des individuellen Willens des narzißtischen Menschen zu suchen. Der Narzißt verhält sich zu sich selbst wie zu einem Sexualobjekt: Die Überschätzung des Sexualobjekts nimmt hier die Gestalt des Größenwahns an, dessen Ausfluß der Allmachtgedanke ist[4]. In der Geschichte des Hypnotismus trat, wie wir bereits betont haben, der Allmachtgedanke in der Theorie eingekleidet auf, die den suggestiven Effekt vom Willen des Suggestors (nicht aber von der Affektlage des zu Beeinflussenden selbst) ableitet. Von diesem Standpunkte aus läßt sich die Magie auch so charakterisieren: Die Magie hat nämlich die Aufgabe, „den Weg zu finden, die Isolationen, in welcher der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzugeben, eine Vergrößerung der unmittel-

---

[3]) Ib., p. 394.

[4]) Siehe auch Freud, Animismus, Magie u. Allmacht d. Gedanken, Imago, Bd. 2, H. 1, oder in seinem Buche: „Totem und Tabu“.

baren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen[5]."

Der Ursprung der Magie liegt in der Allmacht des Narzißten. Schopenhauer erhebt diese im narzißtischen Individuum fußende Allmacht zum Prinzip der Welt, das er Wille nennt. Und in diesen (pantheistisch zerfließenden) Willen setzt er die magische Kraft, und „die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixierungsmittel des Willens seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu seyn, und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht[6)]".

Durch die magische Handlung hört der Wille auf, bloßer Wunsch zu sein und wird zur Tat, der individuelle Wille hört auf Erscheinung zu sein und geht in die metaphysische Wesenheit ein. In der gewöhnlichen populären Auffassung wird das Hauptgewicht auf die magische Handlung selbst gelegt, die magische Wirkung erscheint als etwas durch den magischen Apparat hervorgebrachtes. Nach Schopenhauers Lehre dagegen muß diese Wirkung als eine unmittelbare aufgefaßt werden, als unmittelbarer Ausdruck des allmächtigen Willens, wie dies z. B. (nach Schopenhauers Auffassung) der Fall in dem animalischen Magnetismus sei. „Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben Das, was beim Magnetisieren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche, sondern das Vehikel, Das wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Vixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität: daher ist es, in der Regel, unerläßlich[7]."

---

5) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 395.

6) Ib., p. 395.

7) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 395.

Die Parallele, die Schopenhauer zwischen Magie und animalischem Magnetismus zieht, ist sehr wichtig. Wenn wir diese Parallele im Auge behalten, wird das Problem der Magie uns in neuem Lichte erscheinen.

Wir haben früher bereits hervorgehoben, daß in der Mesmerschen Theorie des animalischen Magnetismus die animistische Seelenvorstellung gleichsam naturalisiert erscheint: die Seele verwandelt sich in einen Seelenstoff, der willkürlich von dem Magnetiseur auf den Patienten überführt werden kann: der Animismus wird hier zum Emanismus. Dieser emanistische Standpunkt verführte Mesmer, wie wir wissen, auch leblose Gegenstände zu „magnetisieren" und auf dieser Weise Akkumulatoren des tierisch-magnetischen Agens herzustellen, die dann als Stellvertreter des Magnetiseurs in seiner Abwesenheit auf die Kranke zu wirken hatten.

Prof. Kieser hat dann herausgefunden, daß auch das nichtmagnetisierte Baquet durch seine bloße Metallmassen, wie er meinte, auf die Kranken wirken könne. Er kam in dieser Weise zu seiner Theorie des Siderismus. Er meint nämlich: „Alle Metalle, und wahrscheinlich alle sogenannten anorganischen Körper, wirken organisch lebendig, als besondere Ausdrücke der Erdtotalität, durch ihren Metallgeist, Wassergeist usw. auf den Menschen ein, welche Wirkung, insofern hier nicht ein organisches Leben in engerem Sinne das Wirkende ist, ich siderische Wirkung genannt habe[8]."

Wir wollen hier einige Experimente Kiesers anführen, die uns ganz wie magische Manipulationen anmuten werden.

Der somnambule Knabe Anton Arst kam zufällig vor einen etwa $2^1/_2$ Fuß hohen und $1^1/_2$ Fuß breiten Spiegel im Zimmer, als er erwachte; an das Baquet zurückgekehrt, schlief er wieder ein und erzählte dem Arzte das Vorgefallene. Nun führte ihn dann Kieser vor den Spiegel und hieß ihn in den Spiegel sehen.

---

[8]) D. G. Kieser, Das siderische Baquet u. d. Siderismus, Arch. f. d. thier. Magnet., Bd. 5, H. 2, p. 51/52.

„Sogleich entstand das bekannte Gefühl in den Augen und nach einigen Sekunden war er erwacht.“ Kieser hieß ihn noch einmal in den Spiegel sehen, „und eben so schnell war er wieder eingeschlafen“. Natürlich schrieb Kieser diesen Effekt der siderischen Kraft der Metallfläche des Spiegels zu, die durch die Glasplatte nicht isoliert wird[9]).

Ist der „Siderismus“ einmal „entdeckt“ worden, so tauchte jetzt die Frage auf, ob und durch was die siderische Kraft isoliert werden könnte. Um dies zu erforschen, stellte Kieser folgendes Experiment an: Er behing einen großen Spiegel mit doppelten schwarzen seidenen Tüchern, so daß kein Lichtstrahl durch dieselben dringen konnte, und stellte den somnambulen Knaben $1^1/_2$ Fuß vor denselben. Der Knabe erwachte sogleich, und schlief wieder ein bei längerer Anwesenheit vor dem Spiegel. Daraus folgerte Kieser: „Die doppelte Seide isolierte also hier die energische Wirkung der Fläche des Quecksilberspiegels nur sehr wenig, ebensowenig wie die Glasplatte des Spiegels[10]).“ Seide und Glas scheinen also, nach den obigen Experimenten, für den Siderismus „durchsichtig“ zu sein.

Nun das wichtigste Experiment! Kieser, ohne daß der Knabe es wußte, nahm den Spiegel hinter den schwarzen seidenen Tüchern weg, die Tücher selbst aber ließ er hängen. Nun erzählt Kieser: „Als ich ihn (den Knaben) jetzt vor die Spiegelstelle führte, erwachte er ebenfalls ganz gegen meine Erwartung sogleich. — Obgleich ich simulierten Somnambulismus und fingierten Schlaf hier durchaus nicht vermuten konnte, so überraschte mich dennoch diese Erscheinung. — Allein er selbst erklärte mir die Ursache, welche spätere Versuche bestätigten: — ‚die Tücher hätten ja früher vor dem Spiegel gehangen‘. — Die Versuche der folgenden Tage bewiesen nämlich, daß die Imprägnation der Seide mit dem Metallgeiste zwei bis drei Tage anhielt, und erst allmählich sich verlor.“ — Es wird also dem Siderismus eine weitere Eigenschaft, nämlich die

[9]) Ib., p. 40/41.
[10]) Ib., p. 43.

Ansteckungsfähigkeit, zugeschrieben: ein siderischer Körper kann einen beliebigen anderen „siderisch anstecken".

Die hier geschilderten Experimente Kiesers demonstrieren uns nochmals den Schopenhauerschen Gedanken von der Intellektualität der empirischen Anschauung. Alles, was wir wahrnehmen, wird systematisiert, d. h. in gewisse ideale Schemata eingeordnet, d. h. entsprechend idealen Forderungen umgearbeitet. Wir gehen an die Erfahrung nicht ganz voraussetzungslos heran, die sogenannte „Erfahrung" ist eine Deutung von sinnlich Wahrgenommenem, entsprechend gewissen Urvoraussetzungen, die die Grundlage der bestimmten Weltanschauung bilden. Ist z. B. einmal eine „siderische Kraft" angenommen, so kann man im Laufe der Erweiterung des Erfahrungsfeldes dieser Kraft solche Eigenschaften beilegen, daß man nicht mit den Einzeltatsachen in Widerspruch komme. Die Tendenz zur Selbstbehauptung eines theoretischen Systems bewirkt noch dazu, daß die „Tatsachen" eben so wahrgenommen werden wie dies das „System" fordert. Konflikte sucht man immer nach Möglichkeit zu vermeiden. Der häufigste, am leichtesten gangbare Weg dazu ist, die Konflikte zu übersehen. Auf intellektuellem Gebiete wird das „Übersehen" meist zu einem „anders Sehen".

Eine der sehr verbreitetsten magischen Manipulationen war z. B. die schädigende Bildermagie. Man nahm an, daß wenn man das Bild eines Menschen stach, brannte oder in irgend einer anderen Weise peinigte, dasselbe dem Abgebildeten geschehen mußte. Der Animismus teilte jedem Menschen einen ätherischen Doppelgänger zu. Unter dem Einfluß eines erwachenden primitiven Naturalismus vergröberte sich diese Idee: man suchte diesen Doppelgänger im Schatten, im Spiegelbild, in der nachgebildeten Puppe. So wurde das Bild eines Menschen zu seinem Stellvertreter, zu Etwas, was mit ihm magisch (d. h. „unterirdisch") verbunden ist. So erklärt sich die Bildermagie ohneweiters sehr leicht. Es fragt sich nur, wie die uns so absurd vorkommende Idee nicht sofort mit der „Erfahrung" in Konflikt geraten ist? Ich nehme nun zur Erklärung an, daß ursprünglich

wohl die Bildermagie in Anwesenheit desjenigen geübt wurde, den man auf dieser Weise zu schädigen trachtete. Da der Betreffende selbst im Banne der animistisch-magischen Voraussetzungen stand, so nahm er die Suggestion an und der „Zaubernde" mußte auch notwendig seine Absicht erreichen. Und so ward meistens die Idee einer Bildermagie experimentell bestätigt. Und in den wenigen Fällen, wo die magische Handlung mißlang, konnte man sich trösten, ähnlich wie Lavater das in betreff des Mißlingens in manchen Fällen der Anwendung des animalischen Magnetismus tut, wenn er z. B. sagt: „Die stärksten Laxative laxieren nicht immer — kann deswegen ihre Laxivkraft, die sich hundertmal bewiesen hat — bestritten werden[11]."

In einem dazu disponierten Milieu wird die Magie zu einer furchtbaren suggestiven Macht, die eine in sich widerspruchslose Erfahrung schafft. Weil man „magisch" denkt, bewirkt die magische Handlung eine eigentümliche erfahrungsmäßige Welt; durch die erfahrungsmäßige Betätigung auf Grund der magischen Voraussetzungen bekommen diese immer neue Nahrung. So entsteht ein Zauberkreis, den durchzubrechen es nicht leicht ist.

Obgleich also die magische Wirkung dadurch ermöglicht wird, daß die magische Handlung ein Resonanzboden findet, so muß sie dennoch dem die Magie Ausübenden selbst als Ausfluß seiner Macht erscheinen. Die bestimmte magische Handlung steht mit dem bewirkten Erfolg in keinem physikalischen Kausalnexus; sie erscheint vielmehr als Mittel, den Willen des Zauberers zu manifestieren. Das entspricht der Schopenhauerschen Theorie, wonach der Wille selbst magisch, d. h. nicht nach physikalischer Kausalität wirkt und die Handlung bloß Vehikel und Fixierungsmittel des Willens ist[12].

---

[11]) J. C. Lavaters bisher ungedruckte Briefe u. Aufs. über d. thier. Magn., Arch. f. d. thier. Magnet., Bd. 8, H. 3, p. 16.

[12]) Ausführlich über die Magie handle ich in einer Arbeit, betitelt: „Das Problem der Magie", die im Manuskript jetzt fertig ist.

Teleologie.

Ist die Welt die Inkarnation eines ewigen Geistes, ist das irdische Leben des Einzelnen die Realisation einer Autosuggestion eines transzendentalen Subjekts, so muß das Leben, so muß das diesseitige Geschehen irgend einem Zweck dienen, irgend eine Absicht zum Ausdruck bringen. Das Geborenwerden, das Eintreten in die diesseitige Lebensweise geschieht, wie mir ein Mystiker einmal auseindersetzte, pour l'éducation, um durch die „Prüfungen", die Einem im irdischen Leben notwendigerweise auferlegt werden, „geläutert" in das ursprüngliche Element zurückzukehren.

Umgekehrt aber, nimmt man die Zweckmäßigkeit der Welt an, so ist man gezwungen, hinter dem Getriebe der Welt ein transzendentales allmächtiges Etwas zu setzen, dessen Absichten nämlich sich in jenem Getriebe verwirklichen. Diesen Weg wandelt auch der sogenannte Vitalismus, der, wie es z. B. Driesch tut, die Teleologie der Lebenserscheinungen als die Tätigkeit eines übersinnlichen Wesens, das er Psychoid nennt, auffaßt und sogar eine ganze Hierarchie Psychoide höherer und niederer Ordnung aufstellt, entsprechend der Hierarchie der Lebenserscheinungen selbst.

Auch Schopenhauer neigt einer teleologischen Betrachtungsweise zu. In vollem Ernst meint er, daß nicht nur jede Spezie z. B. sich nach den vorhergehenden Umständen bequemte, „sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen". Überhaupt ist er geneigt, überall „eine Vorsorge der Natur, ein Sichbequemen dessen, was ist, nach dem,

was kommen soll", anzunehmen[1]). Fast will auch ihm die Welt in ihrer Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Notwendigen mit dem Freien, als Tasten erscheinen, „auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt[2])".

Was aber Schopenhauer von den gewöhnlichen Teleologisten unterscheidet, ist der Umstand, daß er die Zweckmäßigkeit nicht als Ausdruck einer bewußten Absichtlichkeit, nicht anthropomorph-intellektualistisch auffaßt. „Die staunende Bewunderung", sagt er, „welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Übereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntnis also auf dem Wege der Vorstellung auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei; daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können Etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystal ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und ebenso etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unserigen . . . sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zu Stande, ohne Überlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist[3])."

Zur Erläuterung seines Gedankens greift Schopenhauer zu der posthypnotischen Suggestion und zu den Instinkten der Tiere. Kieser nämlich erwähnt einen Fall, „wo der Befehl des Magnetiseurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine

---

1) Schopenhauer, Die Welt usw., Bd. 1, § 28, p. 190/191.
2) Schopenhauer, W. a. W. u. V., Bd. 2, Werke, Bd. 2, p. 370.
3) Ib., p. 373.

bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als sie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß sie sich des Befehls klar erinnerte". „Ihr war also", fügt Schopenhauer zu, „als müßte sie jene Handlung verrichten, ohne daß sie recht wußte warum[4])." Ebenso aber geht es der Spinne, „als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht". Überhaupt zeigen die Kunsttriebe der Tiere auf das deutlichste, „daß Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den sie nicht erkennen, ja, von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau usw., wenigstens für diejenigen thierischen Individuen, welche dergleichen zum ersten Mal ausführen; da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen desselben ihnen bekannt seyn kann[5])". Und so fühlt sich Schopenhauer für berechtigt, die „paradoxe Erklärung" abzugeben: „In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transcendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird[6])."

Ein solches nach Endursachen wirkendes Wesen kann nur der Wille sein, der nach Schopenhauers Auffassung den blinden Drang bedeutet. Erwägt man nämlich, daß jedes Meisterwerk der Natur, „selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern, mit gleich geduldiger Meisterhand,

---

[4]) Ib., p. 393.
[5]) Ib., p. 391.
[6]) Ib., p. 379.

das letzte wie das erste vollendet: dann werden wir zuvörderst inne, . . . daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten, wie im größten, im letzten, wie im ersten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig ist: woraus folgt, daß sie, als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunstgebilde dennoch der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie, mit unbegreiflicher Verschwendung, Millionen Organismen schafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tausendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, anderseits aber auch, wenn durch Zufall begünstigt oder durch menschliche Absicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten als Eines; so leitet auch Dieses uns auf die Einsicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweise des Subjekts hat, dem Dinge an sich aber, d. h. der innern sich darin kund gebenden Urkraft, fremd ist . . .[7]).“

Die wirkende Natur als Ding an sich weiß von Raum und Zeit nichts: das Vor und Nach sind ihr gleichgültig, diese sind nur in unserer Auffassungsweise begründet. Folglich ist das, was in unserer Anschauung in einer Zeitreihe auseinander gezogen erscheint, in der wirkenden Natur zeitlos. Dadurch erklärt sich, wie Schopenhauer meint, die „ahndungsvolle Anpassung dessen was ist, an dem was kommen soll“. Auf diese Weise entgeht Schopenhauer der Gefahr, mit seiner Teleologie zugleich Theologie zu treiben. „Statt nun“, sagt er, „nach Weise Anaxagoras, das uns bloß aus der animalischen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hilfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehen, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Gesetze schlau benutzt hätte, um ihre, diesen eigentlich fremde Zwecke durchzusetzen, erkennen wir, in jenen untersten Naturkräften selbst, schon jenen selben und

[7]) Schopenhauer, ib., p. 367.

Einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Äußerung hat und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst, auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen muß; wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts Anderes ist, als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer ist[8]."

Schopenhauers Teleologie ist also magischer Natur. Das spricht er in seinen Erstlingsmanuskripten, § 351, selbst aus, wo es unter anderem heißt: „. . . Denn der Wille ist magisch, d. h. wesentlich ist es für ihn gleichgiltig, ob er sich in Millionen oder in einer Erscheinung offenbart, da Mannigfaltigkeit, Vielheit nur durch Zeit und Raum entsteht, diese aber schon der Erscheinung angehören, nicht dem Willen selbst." Und in einem Zusatz zu § 220: „Eben so setzt mein Leib, sofern er ein männlicher ist, einen weiblichen voraus; denn ich kann seine Männlichkeit nicht als etwas zweckloses denken. Doch ist nun mein Leib bloß die Erscheinung meines Willens. Sollte dann mein Wille mit demjenigen dessen Verkörperung und Sichtbarkeit ein weiblicher Leib ist, zusammenhängen?" Er glaubt sich für berechtigt, die Hypothese aufzustellen des „besonderen Zusammenhanges des Willens zweier Personen sofern er sich in der Duplicität der Geschlechter verkörpert[9])". Die Angepaßtheit der beiden Geschlechter aneinander, die Zweckmäßigkeit, die sich darin offenbart, betrachtet Schopenhauer als darin begründet, daß der Wille, dessen Objektität die Individuen beider Geschlechter sind, doch einer ist. Das, was in der Welt der Erscheinung als unterschieden gegeben ist, stammt „unterirdisch" aus derselben Wurzel und ist dort ebenso unterschiedlos, wie die Radien eines Kreises in dessen Mittelpunkte es sind. Die Schopenhauersche Teleologie wird also in derselben Weise begründet, wie die magische Einwirkung. —

---

[8]) Ib., p. 369.

[9]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 244 u. 143.

Die Schopenhauersche Teleologie setzt eine „wirkende Natur“, die den Endzustand, dem sie zustrebt, nicht kennt. Der Endzustand kann nicht als „Motiv“ — will man beim eigentlichen Sinne des Wortes bleiben — der natürlichen Entwicklung aufgefaßt werden. Man darf darum nicht von Endursachen sprechen. Die Schopenhauersche Teleologie ist darum im Grunde genommen bloß eine Schein-Teleologie, analog wie z. B. Spinozas Gott nur ein Schein-Gott ist, da er nur die höfliche Phrase ist, um an Stelle Gottes die wirkende Natur selbst zu setzen. Eine erkenntnislose wirkende Natur, ein blinder Wille, kann keine „Absichten“ haben, kann nicht nach „Motiven“ in Bewegung gesetzt werden. Das leuchtete Schopenhauer selbst ein. Er sagt, Erstlingsmanuskripte, § 509: „Wäre man nicht bei jener einseitigen Bedeutung des Begriffs Wille stehn geblieben, so wäre man nicht zur teleologischen Erklärung der Natur genöthigt worden. Man hätte eingesehn, daß der Wille auch ohne Erkenntniß seines Objekts wirken kann, also ohne Motiv . . .[10]).“

Was Schopenhauer unter dem Namen Teleologie dartut, ist eigentlich der Gedanke der Angepaßtheit der einzelnen Teile der Natur aneinander. Die Angepaßtheit folgert er aus der Einheit der Natur (des Willens), aus dem durchgängigen Zusammenhang der Einzeldinge zu einer einheitlichen Totalität[11]).

---

[10]) Ib., p. 381.

[11]) Zum Thema Teleologie siehe auch Leo Kaplan, Psychoanal. Probl., Kap. II, p. 17—32.

Künstlerisches Schauen.

Die Welt ist Wille und Vorstellung. Das heißt die Welt ist die Objektivation, die Sichtbarwerdung des Willens, des Dinges an sich. Die Welt als Vorstellung ist charakterisiert durch den Satz vom Grunde: durch Raum, Zeit und Kausalität. Zu diesen Formen hat Kant vor allem vergessen noch „die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung“ beizugesellen: „das Objekt-für-ein-Subjekt-seyn“.

Zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung liegt die platonische Idee. Sie ist dem Kantschen Ding an sich verwandt, da Platon lehrt: Die Dinge unserer Wahrnehmung haben kein wahrhaftes Sein: sie werden immer, sind aber nie. Eine wahrhafte Erkenntnis kann es nur von dem geben, was an und für sich und immer auf gleicher Weise ist. Eine solche Erkenntnis gibt es nur von dem wahrhaft Seienden, von den Ideen, den Urbildern, Urformen der Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes ist seinem Wesen nach nur Eines, indem es das Urbild ist, dessen Nachbilder die einzelnen vergänglichen Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehen und Vergehen zu: sie sind wahrhaft seiend, nie werdend und untergehend. Zeit, Raum und Kausalität finden also auf die Idee keine Anwendung. Was die Idee aber vom Ding an sich dennoch unterscheidet, ist der Umstand, daß sie die allgemeinste Form der Erscheinung, nämlich Objekt für ein Subjekt sein, beibehalten hat[1]).

---

[1]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., 1, § 30, 31 u. 32, Werke, Bd. 1, p. 199—206.

Für das Individuum gibt es nun keine andere Erkenntnis, als diejenige, die dem Satze vom Grund unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntnis der Ideen ausschließt. Es muß also im Subjekte eine große Veränderung vorgehen, „vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist[2])“.

Wir wissen, daß das Organ der Erkenntnis, wie das Gehirn, die Nerven usw., Ausdruck des Willens auf einer bestimmten Stufe seiner Objektivität ist. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar, alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntnis bleibt in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. „Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekte, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grund ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntnis auch einzig bestrebt seyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren manigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo interessant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen[3]).“

Es gibt einen Übergang, der plötzlich geschieht, von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, wodurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis wird. Das geschieht, „wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zueinander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen

---

[2]) Ib., § 33, p. 207.
[3]) Ib., p. 208.

des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objektes bestehen bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das Ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solcher maßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzige Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß[4]).“

Es gibt also einen Zustand (es ist derjenige des künstlerischen Schauens), wo der Mensch dem Objekte interesselos entgegentritt, sich in dem Objekte „verliert“, in ihm „aufgeht“. Dieser Zustand, den Schopenhauer als „schmerzlos“ charakterisiert und so beredt zu schildern und zu empfehlen versteht, muß im Grunde genommen als höchst lustvoll aufgefaßt werden.

---

[4]) Ib., § 34, p. 210.

Woher stammt diese Lust der Kontemplation, der (angeblich) interesselosen Anschauung? Darauf gibt Schopenhauer unwillkürlich die Antwort, wenn er weiter schildert: „und wie das Objekt auch hier (im künstlerischen Schauen) nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtseyn nichts mehr ist, als dessen deutliches Bild". — Die kontemplative Beschauung des Gegenstandes ist also eigentlich eine Selbstbeschauung, da man sich mit dem Objekte identisch fühlt. Die „Schmerzlosigkeit" dieses Zustandes ist also identisch mit der Wonne des narzißtischen In-sich-selbst-Versenken.

Das Trachten und Begehren des Menschen ist gewöhnlich auf irgend welche Gegenstände der Umgebung gerichtet. Die Reize, die ihm diese schicken, dienen als Motive seinem Willen: er wird sie suchen oder sie fliehen, je nachdem diese Reize als angenehme oder unangenehme zu charakterisieren sind. Der narzißtische Mensch projiziert sich selbst in die Welt hinein und lebt in der Wonne des Schauens des eigenen Spiegelbildes, wie z. B. der griechische Jüngling Narkissos, der sich in das von der Wasserfläche reflektierte eigene Bild verliebte. Wo aber der narzißtische Zustand in die Phase der Überwindung hineintritt, muß die kindliche Selbstgefälligkeit weichen. Der Drang nach Selbstgenügsamkeit wird dann dadurch befriedigt, daß man sich mit dem All identifiziert und ganz in das reine Schauen aufgeht. Die Reize, die vom Objekte kommen, dienen nicht mehr als „Motive" dem Willen, veranlassen ihn nicht mehr zu dieser oder jener Handlung, weil jetzt das Schauen selbst dem Willen volle Befriedigung gibt.

Dieses zweifache Verhalten des Menschen zum Objekt drückt Schopenhauer in seiner Weise folgendermaßen aus: Jedem, sagt er, kann zweifaches Dasein beigelegt werden. „Als Wille, und daher als Individuum, ist er nun Eines und dieses Eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtseyn allein die objektive Welt

Daseyn hat: als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich sein Daseyn, sofern es in seiner Vorstellung existiert: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; weh da, wo er ausschließlich Eines ist[5]).“ — Die objektive Welt hat ihr Dasein im erkennenden Subjekt, diese Welt also ist gewissermaßen eine Spiegelung des Subjekts. In diesem Sinne ist demnach die Anschauung der Welt eine Selbstbeschauung des Subjekts. Bezeichnenderweise erzählt Schopenhauer unmittelbar an die eben angeführte Stelle anknüpfend: „In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu sehen und mir zu schildern; — wahrscheinlich um es mir genießbar zu machen.“ Der narzißtische Mensch hat immer die Neigung sich selbst als etwas Objektives zu betrachten und, in polarem Gegensatz dazu, sich mit dem Objekte zu identifizieren.

In uns leben gleichsam zwei Menschen: der Eine betrachtet die Dinge der Welt in ihrer Relation zu seinem Willen, insofern sie seinen Wünschen Genüge tun, seinen Zwecken dienen können; der andere findet in der zwecklosen Anschauung des Objekts seine Befriedigung[6]). Scheinbar treten uns diese zwei Menschen in uns entgegen als Subjekt des Erkennens und

---

[5]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., II., Werke, Bd. 2, p. 423.

[6]) Aus dem ersteren Typus entwickelt sich im Laufe des geschichtlichen Lebens der homo oeconomicus. Der Mensch, wie überhaupt jedes Lebewesen, kann nicht leben, ohne gewisse Stoffe aus der umgebenden Natur zu verschlingen. Dadurch ist das Interesse des Menschen für die Objekte bestimmt. Ursprünglich, beim Kinde und beim primitiven Menschen, ist dieses Interesse hauptsächlich auf die unmittelbare Konsumierbarkeit der Objekte gerichtet. Später, wo das Leben komplizierter wird, braucht man öfters Objekte (wie z. B. Arbeitsmittel, Geld), die als Mittel dazu dienen, andere konsumierbare Objekte zu bekommen. Das ganze Trachten des homo oeconomicus geht darauf aus, möglichst viele Objekte sein eigen zu nennen. Im Gegensatz dazu steht der homo non oeconomicus (der Künstler, der Denker), der nicht bestrebt ist, Objekte zu gewinnen und zu sammeln, sondern sie nur zu betrachten.

Subjekt des Wollens. In diesem Sinne heißt es nämlich bei Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte, § 171: „. . . . Das Subjekt aber ist nicht der Wille; es ist das bloß Erkennende, das dem der Wille, der Leib, das ganze Leben sichtbar wird, der ruhige, reine, außer der Zeit liegende Zuschauer jenes ganzen Trauerspiels des Lebens: dasjenige dem die Erkenntnis des eigenen Willens beigebracht werden soll, welche Beleerung der ganze Zweck des Lebens ist[7].“

Die Verneinung des Willens in der zwecklosen Anschauung ist der schwache Punkt in der Schopenhauerschen Philosophie, der den Angriffen der Gegner am leichtesten zugänglich zu sein scheint. Ist das Eigentümliche des Willens sich zu behaupten, gehört die Erkenntnis (das Gehirn) selbst zur Objektität des Willens, wie können wir zu einer Erkenntnis gelangen, die sich vom Willen loslöst?

Diesen Widerspruch oder, richtiger, den Widerstreit zwischen dem Wollenden und Erkennenden sah Schopenhauer ein. Er sagt, Erstlingsmanuskripte, § 254: „. . . daß wir als Wollende doch zugleich Erkennende und als Erkennende doch zugleich Wollende sind, ist eben das große Mysterium der Identität des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens . . .“ Ferner, ib., § 258: „. . . Die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens erscheint . . . als Wunder. Denn kann der Wille je erkennen? Kann der Wille etwas anders als Wollen? Kann anderseits die Erkenntnis den Willen lenken, ihn der eben nur das Lenkende, das Weltschaffende ist[8])?“

Das Mysterium hellt sich leicht auf, wenn man einsieht, daß „man, in irgend einem Sinne, . . . mit der Welt Eines ist . . .“ Oder nach einem Upanishad-Spruch, den Schopenhauer anführt: „Alle diese Geschöpfe insgesamt bin ich, und außer mir ist kein anderes Wesen vorhanden[9]).“

---

7) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 193.
8) Ib., p. 172 u. 174.
9) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 243.

Der narzißtische Zustand ist seiner inneren Natur nach ein lebendiger Widerspruch, ein Widerstreit zweier verschiedener Tendenzen: der Liebe zu sich selbst und der Liebe zu dem Anderen. Der Narzißt liebt sich selbst, aber als Etwas objektiv gegebenes. Er liebt auch das Objekt, indem er es mit sich identifiziert, es sozusagen zum eigenen Doppelgänger macht. Aus dieser affektiven Quelle (der narzißtischen Erotik) stammt die Lust des künstlerischen „interesselosen" Schauens, das nur scheinbar willenlos ist[10]).

---

[10]) Siehe auch Dr. Hans Sachs, Über Naturgefühl, Imago (Zeitschrift f. Anwend. d. Psychoanal. a. d. Geisteswissensch., herausgeg. von Prof. S. Freud, Hugo Heller & Co., Leipzig u. Wien), Bd. I, H. 2.

Musik und Drama.

Das künstlerische Schauen ist, nach Schopenhauer, die Erkenntnis der Ideen der Dinge. Die Aufgabe der Kunst besteht demnach in der Vermittlung der Auffassung der Idee: der Künstler verhilft durch sein Werk dem Zuschauer, sich vom eigenen Willen abzuwenden und die Dinge so zu betrachten, als ob sie den Willen nie etwas angehen.

Eine Ausnahmestellung beansprucht bei Schopenhauer die Musik. Wenn alle anderen Künste die Ideen darstellen, so stellt die Musik den Willen selbst dar. Hieraus ist auch erklärlich, fügt Schopenhauer hinzu, „daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt[1])".

Wie bringt es die Musik zustande, den Willen unmittelbar auszudrücken? Bekanntlich wirkt die Musik mittels Konsonanz und Dissonanz. Die Konsonanz wird durch einen Zusammenklang zweier Töne gegeben, dessen Vibrationen ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältnis zueinander haben: solche Verhältnisse lassen sich leicht fassen und die Töne verschmelzen miteinander. Ist jenes Verhältnis irrational oder ein nur in größeren Zahlen ausdrückbares, so widerstreben die Töne einer Verschmelzung, „sie lärmen immerfort gegeneinander". „Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen,

[1]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., II., Werke, Bd. 2, p.510.

sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Konsonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nuancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt; so wird, mittels seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, dessen Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattierungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittels Erfindung der Melodie geschieht[2]).“

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem harmonischen und einem rhythmischen. „Der Rhythmus ist in der Zeit was im Raume die Symetrie ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile . . .[3])“ Der Rhythmus fordert gewisse Zeitpunkte, die besonders akzentuiert werden, die sogenannten schweren oder guten Zeiten, in Gegensatz zu den anderen nicht akzentuierten, leichten oder schlechten Zeiten. Das harmonische Element der Melodie hat den Grundton zur Voraussetzung und besteht in einem Abirren von demselben, bis er auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmonische Stufe, die Dominante oder Unterdominante erreicht, eine unvollkommene Beruhigung gewährt; dann folgt auf gleich langem Wege die Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Solange aber die harmonische Tonfolge nicht auf die starken Zeiten des Rhythmus fällt, kann

---

[2]) Ib., p. 513/514.

[3]) Ib., p. 516.

die Befriedigung noch nicht eintreten, es tritt vielmehr eine Entzweiung der beiden Elemente der Melodie ein. Wenn dagegen die harmonische Stufe nach einer bestimmten Anzahl Takte auf einen starken Taktteil trifft, ist die Versöhnung der beiden Elemente der Melodie da. Die in der Entwicklung der Melodie stattfindende „beständige Entzweiung und Versöhnung ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch schmeichelt die Musik sich so in unser Herz ein, daß sie ihm stets die vollkommene Befriedigung seiner Wünsche vorspiegelt". „Durchgängig also besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Akkorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschiedenen Beruhigung ist[4])."

Die Musik bildet also durch die harmonische Folge und den Rhythmus den Willen unmittelbar ab: hier toben sich Affekte verschiedenartiger Natur aus, aber ohne ihre Veranlassung, sowie ihr Objekt, mit abzubilden. Die Musik ist eine abstrakte Kunst. Es besteht darum oft in uns die Tendenz, sie zu konkretisieren, sie mit anschaulichem Gehalt zu füllen. Wenn wir z. B. eine Beethovensche Symphonie anhören, so zeigt sie uns „die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet: es ist rerum concordia discors (der Welt zwieträchtige Eintracht), ein treues Bild und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unabsehbaren Gewirr zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung usw. in zahllosen Nuancen,

[4]) Ib., p. 519/520.

jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine bloße Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie, beim Zuhören, zu realisieren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu sehen[5]."

Der hier von Schopenhauer hingeworfene Gedanke wurde nun von Friedrich Nietzsche „zu Ende gedacht". Er knüpft nämlich an ein Bekenntnis Schillers an, wo dieser sagt: „Die Empfindung ist bei mir anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemütsstimmung geht hervor, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee." Die musikalische Stimmung realisiert sich also in der poetischen Idee, diese ist, um mit Schopenhauer zu sprechen, nur die Sichtbarwerdung eines bestimmten Affektes. Und nun zeigt Nietzsche darauf hin, daß der antike Lyriker mit dem Musiker identisch war, dem gegenüber „unsere neue Lyrik wie ein Götterbild ohne Kopf erscheint[6])". Überhaupt hat das Volkslied zu allernächst „als musikalischer Weltspiegel, als ursprüngliche Melodie (zu gelten), die sich eine parallele Traumerscheinung sucht und diese in der Dichtung ausspricht. Die Melodie ist also das Erste und Allgemeine, das deshalb auch mehrere Objektivationen, in mehreren Texten, an sich erleiden kann. . . . Die Melodie gebiert die Dichtung aus sich, und zwar immer wieder von Neuem; nichts Anderes will uns die Strophenform des Volksliedes sagen . . .[7])" Die Stimmung, die Leidenschaft, die sich unmittelbar als Musik kundgibt, objektiviert sich als dichterisches Bild. Da die Bilder verschieden sein können, die demselben Gefühlstone entsprechen, so erklärt sich daraus der strophische Bau des Volksliedes.

Musik und Dichtung verhalten sich zueinander wie Rausch und Traum. „Der schöne Schein der Traumwelten, in deren

---

5) Ib., p. 513.

6) Nietzsche, Die Geburt d. Tragödie usw., Werke, Bd. 1, p. 40.

7) Ib., p. 46.

Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst . . .[8])“

Nietzsche nimmt im Menschen zwei wirkende Mächte an: das dionysische (Rausch-) und das apollinische (Traum-) Prinzip. „Aus allen Enden der alten Welt . . . von Rom bis Babylon können wir die Existenz dionysischer Feste nachweisen. . . . Fast überall lag das Zentrum dieser Feste in einer überschwenglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdigen Satzungen hinweg fluteten. . . .[9])“ Das dionysische Wesen ist uns am nächsten durch Analogie des Rausches beizubringen. „Entweder durch den Einfluß des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet[10]).“

Zum Wesen des Apollo dagegen gehört „jene maßvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes[11])“. Der wilde urprimitive schrankenlose „dionysische“ Trieb im Menschen begegnet dem Widerstand des „apollinischen“ Prinzips des Maßes, und muß sich ihm unterwerfen. Aber gleichzeitig ist auch Apollo genötigt nachzugeben, und ein Ventil der Ur-Leidenschaftlichkeit zu öffnen: der „Rausch“ entladet sich in den traumartigen Bildern. Daß im Traume sich ein lustvoller Zustand manifestiert, sucht Nietzsche ahnungsvoll damit zu begründen, daß manche Personen imstande sind, „die Kausalität eines und desselben Traumes über drei und mehr aufeinanderfolgende Nächte hin fortzusetzen:“ „Tatsachen, welche deutlich Zeugnis dafür abgeben, daß unser innerstes Wesen, der gemeinsame Untergrund von uns allen, mit tiefer Lust und freudiger Not-

---

[8]) Ib., p. 20.
[9]) Ib., p. 26.
[10]) Ib., p. 23.
[11]) Ib., p. 22.

wendigkeit den Traum an sich erfährt[12]." „Wenn wir uns den Träumenden vergegenwärtigen, wie er, mitten in der Illusion der Traumwelt und ohne sie zu stören, sich zuruft: ‚es ist ein Traum, ich will ihn weiter träumen', wenn wir hieraus auf eine tiefe innere Lust des Traumschauens zu schließen haben, wenn wir anderseits, um überhaupt mit dieser inneren Lust am Schauen träumen zu können, den Tag und seine schreckliche Zudränglichkeit völlig vergessen haben müssen: so dürfen wir uns alle diese Erscheinungen etwa in folgender Weise, unter der Leitung des träumenden Apollo, interpretieren. So gewiß von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswertere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie, für jenen geheimnisvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die entgegengesetzte Wertschätzung des Traumes behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, daß das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zur steten Erlösung braucht. . . .[13]"

Um überhaupt existieren zu können, muß der Mensch in allen seinen Bestrebungen Maß halten. Das Eigentümliche des Triebes (des Willens zum Leben) ist aber rücksichtsloses Sich-ausleben-wollen. Der Traum und die Dichtung (die Kunst) schaffen ein Kompromiß: eine Welt der Bilder, wo der ursprüngliche Affekt nicht in Tat übergeht, sondern im lustvollen Schauen der vorgegaukelten Begebenheiten sich Genüge tut.

Wenn das künstlerische Schauen der Naturschönheit darin begründet erscheint, daß der narzißtische Mensch sich selbst

---

12) Ib., p. 21.
13) Ib., p. 34.

in die Natur hineinprojiziert und im Grunde genommen in der Naturschönheit sich selbst genießt. So schaut der künstlerische Mensch in der szenischen Darstellung wiederum nur die Symbole eigener seelischer Erlebnisse.

Die Stimmung, der zurückgehaltene, gestaute Affekt ist es, was aus dem Dichter spricht. Dieser Affekt manifestiert sich in zwiefacher Form: als Musik und als Bild. Das drückt wiederum Nietzsche in seiner Bildersprache, wie folgt, aus: „Er (der Lyriker) ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, Eins geworden und produziert das Abbild dieses Ur-Einen als Musik . . .; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder, wie in einem gleichnisartigen Traumbilde, unter der appollinischen Traumeinwirkung sichtbar[14]."

Die Wurzel der dramatischen Darstellung ist kultur-historisch in der magischen Handlung zu suchen. Nach dem Prinzip der Magie ist das Bild einer Sache soviel als diese Sache selbst[15]. Oder genauer gesprochen: das „Bild" einer Sache hat immer die Tendenz sich zu „materialisieren", d. h. zur „handgreiflichen" Wirklichkeit zu werden. Die Leiden z. B. die man dem Bilde des Feindes zufügt, werden von diesem selbst erlebt. Der primitive Krüger führt, ehe er sich in den Kampf stürzt, die mimische Darstellung des eigenen Sieges auf. Diese mimische Darstellung ist noch nicht Kunst in unserem Sinne des Wortes, sondern eine ernst gemeinte Handlung, ein magisches Mittel nämlich, um den Sieg wirklich herbeizuführen. Der psychologische Hintergrund des magischen Tanzes ist natürlich die „Begeisterung" (d. h. die Autosuggestion), die dieser in der Kriegerschar bewirken muß.

Auch im Dionysos-Kultus, auf den Nietzsche die Genesis des Dramas zurückführt, ist es nicht schwer, magische Elemente aufzuzeigen. Dyonisos gehört zu den Göttern, die perio-

---

14) Ib., p. 40.

15) Das folgt unmittelbar aus der narzißtischen Grundlage aller Magie. Wenn in der griechischen Sage der Jüngling Narkissos sich in sein eigenes Spiegelbild verliebt, so gilt ihm doch das Bild soviel als die Person selbst.

disch sterben und dann wieder zu neuem Leben auferstehen, ebenso wie z. B. der ägyptische Horus-Osiris, der vom bösen Set erschlagen, von der Göttin-Mutter Isis wieder belebt wird. Spätere Modifikationen lassen Dionysos (wie es z. B. in Euripides' Bacchantinen geschieht) bloß verfolgt werden, aber siegreich aus dem Kampfe wieder hervorgehen. In dem Mythus vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott drückt sich die Idee des Lebens aus, des Lebens, das sich in verschiedenen aufeinander folgenden Generationen manifestiert[16]). Als Horus von Seth erschlagen war, suchte die Göttin Isis seine Glieder auf, fügte sie zusammen, und bildete daraus einen Sprößling, den jungen Gott Osiris, gleichsam die Inkarnation des Horus. Und dieser Osiris wird in einem Hymnus als „Herr der Fischmenge und des Getreides" angesprochen, d. h. wohl als Gott der Fruchtbarkeit[17]). Ebenso wird Dionysos oft in Stiergestalt gedacht, „weil der Stier, nach den Vorstellungen der Alten die ungestüme wilde Zeugungskraft

[16]) Der narzißtische Primitive nimmt sich selbst zum Maße aller Dinge. Darum betrachtet er die Welt rein menschlich und sieht in dem Naturlauf lauter Begebenheiten aus dem Leben menschenartiger Wesen. Die untergehende und wiederaufgehende Sonne ist ihm die sterbende und wiedergeborene Sonne. Aus der Betrachtung des alltäglichen wie alljährlichen Sonnenganges entsteht der Gedanke: Der Tod (= der Untergang der Sonne) ist die Voraussetzung des Lebens (= des Aufgangs der Sonne). Diesem Boden entspringt der Gedanke des Fruchtbarkeitszaubers; alljährlich, wenn die Natur scheinbar erschöpft ist, muß ihr durch Darbringung eines blutigen Opfers zu neuem Leben verholfen werden. Diese magische Handlung, unzählige Male wiederholt, veranlaßte den Mythus vom sterbenden (d. h. geopferten) und wiederauferstehenden Gott (der sich in der neuauflebenden Natur manifestiert). So wird z. B. bei den Cora-Indianern am Erntefest des Mais der Mais in einer Pfanne geröstet, was als die Tötung des Maisgottes aufgefaßt wird. Nachher erscheint der Maisgott als der Stern Sautari am Himmel, wie triumphierend in einem Liede dann berichtet wird (siehe K. Th. Preuß, Die Religion der Cora-Indianer, Leipzig, 1912, p. 111). Auch Christus als sterbender und auferstehender Gott gehört hieher: er ist derselbe Dionysos-Horus-Osiris, nur ins Ethische umgedeutet: es stirbt in ihm das Sündige im Menschen und das Gute, Reine, Tugendhafte wird wiedergeboren.

[17]) Nach Heinr. Brugsch, Rel. u. Mythol. d. alt. Ägypter, Leipzig, 1888, p. 398 f.

(verkörperte) . . . Dionysos . . . galt immer als ein Gott der Fruchtbarkeit . . . Auf die Fruchtbarkeit des Dionysos deutet auch der Phallos, den wir in vielen seiner Kulte als Symbol finden. . . . Nach dem bekannten Dekret über die Kolonieentsendung nach Brea in Thrakien mußten die Kolonisten von Brea nach Athen zu den Dionysien alljährlich einen Phallos entsenden[18])". — Die Herumtragung des Phallos in den Prozessionen ist natürlich eine magische Handlung: dadurch sollte die Behauptung des Lebensprinzips in der Natur unterstützt werden. Denselben Sinn hat auch die geschlechtliche Ausgelassenheit überhaupt an den dionysischen Festen, die Pentheus in Euripides Trauerspiel schildert:

Hier jubelt's um volle Trinkgefäße,
Dort schlüpft's in stille Büsche Dunkelheit
Und gibt sich hingestreckt dem Buhlen Preis.
Das nennt sich: „opferfreudige Bacchanten!"[19])

---

[18]) Pauly-Wissowa, Real-Enzyklop. d. klass. Altertums, Bd. 5, Art. Dionysos, Kol. 1941 f.

[19]) Euripides, Die Bakchantinen, Übers. von Wolzogen (Reclam). — Denselben Vorwurf wie oben Pentheus den alten Griechen macht, macht auch der Prophet Hosea den Israeliten, was auf damals bestandenem Fruchtbarkeitskultus hindeutet. Es heißt nämlich Hosea 4, 12—14: „Mein Volk befragt sein Holz und sein Stab tut es ihm kund; denn der Geist der Hurerei hat es irregeführt, und ihren Gott verlassend, huren sie. Sie opfern auf den Gipfeln der Berge und räuchern auf den Hügeln, unter Eiche und Pappel und Terebinthe, weil ihr Schatten gut ist; darum huren eure Töchter und treiben eure Schwiegertöchter Ehebruch. Ich werde es an euren Töchtern nicht heimsuchen, daß sie huren, und an euren Schwiegertöchtern, daß sie Ehebruch treiben; denn sie selbst (d. h. die Priester) gehen mit den Huren beiseite und opfern mit den Buhldirnen; und das Volk, das keinen Verstand hat, kommt zum Falle." — Der Tod als Fruchtbarkeitszauber und der Koitus als ebensolcher hängen miteinander zusammen. In der Finsternis scheint der Himmel dicht auf der Erde zu liegen. Solange also der Tod da ist (= solange es finster ist, die Sonne gestorben), befinden sich Himmel und Erde in ehelicher Umarmung. Mit den ersten Strahlen der Sonne erwacht die Natur zu neuem Leben. Unwillkürlich setzt darum der Primitive den Tod (=die Finsternis) dem Koitus (= der Liebesvereinigung von Himmel und Erde) gleich: beide sind sie notwendige Voraussetzungen des Lebens.

Die Teilnahme an den dionysischen Feierlichkeiten war ein Mittel, vom Gotte „begeistert", d. h. (im ursprünglichen animistischen Sinne wohl) von ihm „besessen", d. h. des Lebensprinzips teilhaftig zu werden. So sagt z. B. der greise Kadmos zum greisen Seher Teiresias:

Du siehst im Schmuck des Gottes mich bereit:
Sprich denn, wo heben wir zum Tanz den Fuß
Und schütteln schwingend uns're grauen Locken?
Ein Greis den Greisen führe mich, du Weiser,
Daß unermüdet mit dem Thyrsosstab
Ich Tag und Nacht den Boden schlagen möge,
Wie lang' mein Alter auch der Lust vergaß.

Worauf Teiresias:

Das Gleiche, Freund, ist mir auch wiederfahren:
Als ein Verjüngter geh' ich mit zum Tanz.

Durch die dionysische Besessenheit wird man also verjüngt, gleichsam zu neuem Leben geboren.

Die dionysische Kult-Gemeinde ist es, die in den Festlichkeiten neue Lebensimpulse sucht und auch findet. Das geschieht mit Hilfe eines „gleichnisartigen Traumes", mit Hilfe einer magischen Handlung: der Gott Dionysos wird verfolgt, bleibt aber immer siegreich. „Auf Kreta . . . soll ein Kultbrauch bestanden haben, einen lebenden Stier im Orgiasmus zu zerfleischen. . . . Die Bildwerke zeigen die Mänaden mit Stücken von zerrissenen Tieren in den Händen . . . oder mit Schlachtmessern zur Zerteilung der Tiere gerüstet." „Auf die ekstatische Zerreißung oder Opferung der dionysischen Tiere schließt sich die Bekleidung mit Fellen an[20])." Durch die Umhüllung mit den Fellen identifizieren sich die Orgiasten mit dem hingerichteten Tiere, d. h. mit dem Gotte Dionysos (den man sich in Stiergestalt

[20]) Roscher, Ausführl. Lexik. d. griech. u. römisch. Mythol., Bd. I, Kol. 1037 u. 1039.

dachte) selbst. Der verfolgte Gott und der Chor der Bacchanten sind folglich identisch. Man ist darum mit Nietzsche berechtigt zu sagen, daß die dramatische Handlung wohl die „Vision" des Chores sei. Der eigentliche Held der Tragödie, der Chor, wird gleichsam „gespalten"; in den zuschauenden und resonierenden Chor und den „Helden", der vor den Augen des Chores sein Schicksal erlebt. „Dieser Prozeß des Tragödienchores ist das dramatische Urphänomen: sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen anderen Leib, in einen anderen Charakter eingegangen wäre. Dieser Prozeß steht an dem Anfang der Entwicklung des Dramas." „Die Verzauberung ist die Voraussetzung aller dramatischen Kunst. In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr, und als Satyr wiederum schaut er den Gott, d. h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision außer sich, als apollinische Vollendung seines Zustandes. Mit dieser neuen Vision ist das Drama vollständig[21])."

Ich will jetzt die „dramatische Spaltung" durch einen Traum illustrieren. Ein junger Mann träumt:

Er ist in einer Buchhandlung, kauft ein Buch. . . . Im Buche sieht er ein Bild: Arbeiterstreik. Der Streik ist unterdrückt durch den Tod zweier Arbeiter (Vater und Sohn) und eines Soldaten. Der Vater und der Soldat sind höher als alle anderen. . . . Der Tod der dreien ist gekennzeichnet durch ihre Spiegelbilder, die vor ihnen stehen und leuchten, als seien sie von Kerzen beleuchtet, oder selber leuchtende Kerzen sind. Er versteht nicht, warum der Tod eintreten muß, wenn die Spiegelbilder da sind, und warum überhaupt der Streik durch den Tod unterdrückt ist. . . .

Oben auf dem Bilde steht die Zahl 161. Er versteht, es bedeute das Jahr 1861.

Zu der Zahl 1861 fällt dem jungen Mann in der Analyse ein, es sei das Jahr des Krieges zwischen den Süd- und Nord-

---

21) Nietzsche a. a. O. p. 60/61.

staaten Amerikas. Zu der Zahl 161 will ihm lange nichts einfallen. Am Ende gibt er nun an, die Zahl 6 bedeute sein Geburtstag, da er am 6. Oktober geboren sei. Ich setze also voraus, daß die Zahl 6 ihn selbst bedeute, und vermute ferner, daß die Zahl 161 soviel sagen will, als die bekannte Anekdote: „Man kann vorne, man kann auch hinten einsteigen, er muß nur stehen“ (Tramwagen, zugleich aber auch der normale Geschlechtsverkehr und derjenige per Anum). Aus früheren Träumen des jungen Mannes wußte ich nämlich, daß er bisexüell veranlagt war. So träumte er einmal: „Er liegt auf den Rücken, wird von Frauen bewundert. . . .“ Ein anderes Mal träumte er wiederum: „Er weiß, ein schreckliches Verbrechen ist geschehen: eine Frau hat eine andere Frau umgebracht. . . . Die Frau, die Verbrecherin, hat grünliche Augen. . . .“ Grünliche Augen hat nämlich der Träumer selbst. Das Weibliche, das in ihm sitzt, droht ihm den Weg zu den Frauen zu versperren: die Frau, als Sexualobjekt, ist für das Weibliche in ihm tot, d. h. nicht begehrenswert. Diese bisexuelle Konstitution des jungen Mannes drückt der erstangeführte Traum durch die Zahl 161 aus, wo rechts und links (vorn und hinten) von 6 dasselbe Zeichen 1 sich befindet: er sei gleich als Mann und als Frau zu bewerten.

In dem angeführten Traum ist ein Streik, also ein Aufstand dargestellt. Nach dem Vorherigen ist es wohl als einen Aufstand des verdrängten weiblichen Sexualgefühls im Manne zu verstehen. Der Aufstand gelingt aber nicht und wird vielmehr unterdrückt. Und nun sucht der Träumende seine verpönten Triebe zu rechtfertigen: Die Spiegelbilder der Getöteten sind leuchtende Kerzen, lichte Geschöpfe. Als wollte der Traum damit sagen: „Jedes Gefühl läßt sich veredeln (sublimieren), aus dem wildesten Trieb kann doch auch etwas Höheres entstehen. Wozu denn den Trieb abtöten?!“ — Im Leben unseres jungen Mannes hat ein älterer Bruder eine sehr wichtige Rolle gespielt. Noch in den jungen Jahren hat dieser Bruder sich seiner angenommen, spielte ihm gegenüber den liebenden Vater und die zärtliche Mutter, verstand es auch zeitweise streng zu sein,

ihn von verschiedenen kindlichen Unarten abzugewöhnen. Der Kleine hing auch an den älteren Bruder mit inniger Zärtlichkeit, insbesondere da die Beziehungen zum Vater ganz unhaltbar wurden. Wie es scheint, spricht unser Traum von diesem Bruder, indem er ihn in drei Gestalten zerlegt: Vater, Sohn und Soldat. Als älterer zärtlicher Bruder ist er ein Vatersurrogat, als Bruder aber ist er natürlich der Sohn (seines Vaters); endlich als der strenge Erzieher, als der Unterdrücker der kindlichen Unarten ist er Soldat (der bei Arbeiterunruhen und Revolutionsausbrüchen aufgeboten wird). Diesem Bruder gegenüber fühlt sich der Träumende als Weib. Die Unterdrückung dieses Feminismus spricht sich im Traume als Tötung der dreieinheitlichen Gruppe: Vater, Sohn und Soldat, aus, d. h. das Ideal seiner femininen Erotik ist zerstört.

Alle diese im Träumenden agierenden Gefühle manifestieren sich als ein Bild, das sich in einem gekauften Buche befindet. Es ist das „dramatische Urphänomen:“ „sich selbst vor sich verwandelt zu sehen“. Der Träumende ist hier ein bloßer Zuschauer, ein resonierender Betrachter eines Bildes, das ihm, wie zufällig, von außen gegeben ist: das Bild aber ist die Sichtbarwerdung der Affekte, die in seiner Seele toben.

Das Böse, von den ethischen Instanzen nicht Akzeptierte, muß verdrängt werden. Die primitivste Form des Verdrängens ist das Fortlaufen, das Wegschieben, d. h. die Vergrößerung der räumlichen Distanz zwischen mir und dem Bösen. Die räumliche Distanz ist erst dann gegeben, wenn das Böse nach außen projiziert wird. Steht das Böse als Bild, als Traum, als Vision vor mir, so ist es schon gewissermaßen entwertet: es ist „bloß“ eine Vision, nicht etwas „Wirkliches“, es ist also etwas mir völlig „Fremdes“, — die ethischen Instanzen brauchen sich nicht besonders aufzuregen! So dient die dramatische Spaltung zur selben Zeit der Wunscherfüllung und der Verdrängungstendenz.

Das Todesproblem.

Motto: Tod und Leben gehören zusammen, aneinandergeschmiedet nach einer ehernen Ordnung.
Wilh. Fließ, Vom Leben und vom Tod, p. 95.

Nach animistischer Auffassung ist das aktive Prinzip — die Seele — ein vom Körper trennbares Wesen. Im Schlaf, in der Ohnmacht, in der Ekstase verläßt die Seele ihre irdische Hülle, um in der weiten Welt herumzuschweifen, gelegentlich kann sie dabei auch als Schlange, als Mücke oder auch als Mensch für kurze Zeit sichtbar werden. In Konsequenz mit dieser Auffassungsweise vertritt der Vitalismus die Ansicht von der Trennbarkeit des Lebensprinzips von dem Belebten. Der lebendige Körper ist die Folge der organisierenden Tätigkeit des „transzendentalen Subjekts", meint z. B. der Mystiker du Prel; im Tode wird nun das transzendentale Subjekt wieder frei und kann sich gelegentlich vielleicht als „Phantom" materialisieren. Der Tod ist hier keine absolute Zerstörung des Lebens, sondern ein Eingehen in eine andere Daseinsweise.

Der animistisch-mystischen Betrachtungsweise liegt es nahe, das Dasein nach dem Tode mit demjenigen vor der Geburt zu identifizieren. Diese Auffassung hat eine vieltausendjährige Vergangenheit hinter sich und steht gewissermaßen auch im Einklang mit den täglichen Beobachtungen, die der Primitive in der kosmischen Wirklichkeit zu machen imstande ist.

Man sah z. B., wie gegen Abend die Sonne ins Meer verschwand und nicht mehr die ganze Nacht hindurch für die menschlichen Blicke vorhanden war. Am anderen Morgen jedoch tauchte

die Sonne wieder aus dem Meere auf und schritt wie gestern und vorgestern in ihrer Bahn auf dem Himmelsgewölbe vorwärts. Der animistisch gesinnte Mensch denkt sich zu jeder Begebenheit das bewegende Moment als persönliches Wesen hinzu: hinter der Sonne versteckt sich dem Primitiven der Sonnengott, der, wie die alten Ägypter dachten, in der Sonnenbarke auf dem Himmelsozean tagtäglich seine Fahrt antritt. Die Sonne verschwindet abends im Meere (oder in der Finsternis), erscheint dann morgens wieder aus demselben Meere (bzw. Finsternis). Das Meer erscheint dieser Betrachtungsweise als das Todesreich, das aber zugleich die Geburtsstätte des verjüngten Sonnengottes ist. Der Sonnengott ist ewig, seine Sichtbarwerdung ist aber eine periodische Erscheinung, wo Tod und Geburt immer fortwährend einander ablösen. Denkt man sich ferner das Todesreich wiederum als ein persönliches Wesen, so entwickelt sich aus der oben geschilderten Anschauung der Mythus von dem von einem bösen Dämon verfolgten und ermordeten Gotte, der wieder zu neuem Leben aufersteht. Der ägyptische Sonnengott Horus wird vom bösen Seth ermordet, entsteht aber wieder in der Gestalt des jungen Osiris. Ebenso ist Dionysos ein Gott, der verfolgt und gemordet wird, aber stets wiedergeboren wird. Das Leben ist ewig, nur seine Erscheinungsformen sind vergänglich — das ist die Lehre, die in der Gestalt des Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gotte zu uns spricht[1]).

Auch der modernen Naturwissenschaft sind solche Ansichten nicht fremd. Der Hauptgedanke des Osiris-Mythus ist der, daß wie der Geburt der Tod an die Fersen folgt, ebenso der Tod eine notwendige Voraussetzung der Wiedergeburt ist: der Aufstieg hat zur notwendigen Voraussetzung den Niedergang. Und nun meint ein moderner Biologe: „Man hat seit langem bemerkt, daß nicht gar selten in der Natur der Tod der Eltern unmittelbar der Fortpflanzung folgt, wofür die Eintags-

[1]) Nicht nur der Sonnengang, sondern auch die Mondphasen, wie auch die Phänomene des pflanzlichen Lebens, legen die nämlichen Gedanken nahe.

fliege das allbekannte Beispiel ist. Diese zeitliche Verknüpfung der beiden elementarsten Vorgänge ist zu auffällig, um nicht der weiteren Frage Raum zu geben: liegt hier etwa nur ein spezieller und besonders sichtbarer Fall einer allgemeinsten Beziehung vor, kraft deren Geborenwerden und Sterben durch eine feste Ordnung des Lebens miteinander verbunden wird?" Und das Naturgefühl des Autors diktiert ihm die Antwort auf die aufgeworfene Frage: „Gewiß muß es eine genaue Ordnung geben, nach der die neuen Generationen geboren werden und die alten sterben. Denn Raum für alle hat die Erde wohl beim Dichter, aber nicht in der harten Wirklichkeit. Und damit das Leben in einem Geschlecht pulsen könne, muß das Herz des anderen stille stehen[2])."

Die Eintagsfliege, die heute stirbt, und die junge Fliege, die an ihrer statt geboren wird, in beiden pulst derselbe „lebendige Stoff". Mythologisch drückt sich dieser Gedanke so aus: Dionysos wird von Feinden verfolgt, wirft sich ins Meer, bleibt aber unversehrt. Müssen immer fortwährend Generationen absterben, um neuen Generationen „lebendigen Stoff" freizumachen, so heißt das eigentlich: die Individuen sind nur in der Erscheinungswelt, dank den Erkenntnisprinzipien Raum, Zeit und Kausalität, voneinander unterschieden; „unterirdisch" sind sie aber miteinander verknüpft, da in ihnen derselbe Eine „lebendige Stoff" pulst, oder, in der Sprache Schopenhauers ausgedrückt, die verschiedenen Individuen sind bloß Manifestationen des Einen Willens zum Leben.

Bildlich läßt sich das Verhältnis des Individuums zum Lebensprinzip ausdrücken durch einen schwingenden Pendel. Dieser manifestiert uns die Schwerkraft in einem bestimmten Fall. Mit dem Stillstand oder Zerstörung dieses oder jenes Pendels ist die Schwerkraft selbst noch nicht aus der Welt geschafft, da sie sich vielmehr in unzähligen anderen Erscheinungen manifestieren wird.

---

[2]) Wilh. Fließ, Vom Leben und vom Tod, Eug. Diederichs, Jena, 1909, p. 88.

Der Tod, meint Schopenhauer, ist „das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, gibt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Berechtigung verloren“. Das Ding an sich bleibt „von der Zeit und von Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt“. Hält man den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich fest, so kann man die Behauptung aufstellen, „daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich ist, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet[3])“.

Schopenhauer stützt seinen Beweis der Unsterblichkeit auf das Ding an sich; es ist darum begreiflich, daß diese Unsterblichkeit nicht als von persönlicher Natur gedacht werden kann. Und so führt denn Schopenhauer im weiteren aus: „Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Überzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseyns ist. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerstörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Species sich darstellt, als solche aber nur endlich seyn kann. Wie, Dem entsprechend, das Individuum keine Erinnerung seines Daseyns vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtseyn aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den Andern unterscheidet. Seine

[3]) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 551 u. 563.

Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken[4]).“

Die Schopenhauersche Unsterblichkeit hat mit derjenigen des naiven Glaubens bloß den Namen gemein. Er läßt in echt naturalistischer Weise das Individuum untergehen, unzerstörbar ist ihm nur der Wille zum Leben, als Bild dieser Unzerstörbarkeit erscheint ihm die Fortdauer der Gattung. „Das Ende der Person ist eben so real“, sagt er, „wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr seyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allerst möglich geworden. . . . Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniß bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existirt der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Daseyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, so weit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch beim Menschen. Das Bewußtseyn hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare.“ Mit dem Tode geht zwar das Bewußtsein zugrunde, „nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte“. „In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als

---

4) Ib., p. 559.

principium individuationis, stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind unmittelbar beide Eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui[5]).“

Der ursprüngliche Animismus gab dem Menschen einen ätherischen Doppelgänger bei, der bis auf die „Greifbarkeit“ ein genaues Abbild des Menschen war. Im Laufe der Zeiten verflüchtigte sich dieser Doppelgänger immer mehr und mehr, um am Ende als „Geist“ bloß die Gesamtheit der psychischen Funktionen zu repräsentieren. Schopenhauer nahm dann der geistigen Substanz sozusagen den Verstand, es blieb nur noch eine Tendenz (Kraft, Wille) übrig. Ohne Erkenntnis gibt es aber weder Objekt noch Subjekt, darum muß bei Schopenhauer der Wille, das aktive Prinzip, pantheistisch zerfließen.

In das Bewußtsein setzt jeder sein Ich — meint Schopenhauer — und dieses Bewußtsein, da es mit dem Gehirn entstanden ist, muß auch sein zeitliches Ende im Tode finden. Aber Schopenhauer selbst hat auf den Wahrtraum hingewiesen, wo der Mensch zwar schläft und träumt, aber eben nur die objektive Wirklichkeit selbst träumt. Wir können uns diese Tatsache nun in der Weise erklären, daß wir annehmen, der Mensch tritt mit der Welt in Rapport nicht nur mit Hilfe seiner Sinneswerkzeuge, sondern noch auf einem uns für gewöhnlich unbekannten Wege. Die Daten der unbewußten Wahrnehmung sind natürlich verschieden von denjenigen der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung, sie werden aber im Wahrtraume entsprechend den Denkgewohnheiten des wachen Lebens umgearbeitet. Auch im „Unbewußtsein“ zerfällt also die Wirklichkeit in Subjekt und Objekt. Mit dem Untergang des

---

5) Ib., p. 565 u. 566.

Bewußtseins (d. h. des „irdischen“ Bewußtseins) braucht noch nicht notwendig das Ich sich pantheistisch aufzulösen, wie dies Schopenhauer fordert[6]).

[6]) Mit dieser Argumentation will ich keine „Unsterblichkeit“ predigen. Ich bringe es nur als eine denkbare Erwiderung auf Schopenhauers Behauptung. Im übrigen stehe ich in dieser Frage auf Kants Standpunkt von der Unlösbarkeit solcher Probleme mit Hilfe der Daten „irdischer“ Erfahrung.

Die Verneinung des Willens.

Motto: tat tvam asi. (Das bist du.)
Vedischer Spruch.

Der innere Kern der Dinge ist, nach Schopenhauer, der Wille: die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ist Manifestation, Sichtbarwerdung des Willens. Nun fordert die Schopenhauersche Philosophie am Ende ihrer Entwicklung die Verneinung des Willens. Denn der unersättliche Wille strebt von Wunsch zu Wunsch, und jede erlangte Befriedigung ruft neuen Hunger hervor. Und so gleicht jede der Welt abgewonnene Erfüllung unserer Wünsche doch nur dem Almosen, ,,welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Resignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Besitzer aller Sorgen auf immer[1])". Es wird dem Intellekte, der doch eine Schöpfung und Werkzeug des Willens ist, die Aufgabe gestellt, den Wahn des Lebensdranges zu durchschauen und eine Verneinung des Willens herbeizuführen, so wie es in einem altindischen Liede heißt:

In Myriaden Formen, Weltbaumeister,
Hätt' ich nach deinem Anblick noch gerungen
Und immer neuen Daseins Qual ertragen:
Nun, Weltbaumeister, hab' ich dich durchschaut!
Von nun an wirst du mir kein Haus mehr bauen!
Zerbrochen hab' ich deine Balken alle —
Und deines Hauses Giebel liegt in Trümmern.
Mein Geist hat seiner Bande sich entledigt
Und alles Selbsttrugs Gier zu Fall gebracht[2]).

---

[1]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., I., § 68, Werke, Bd. 1, p. 461.
[2]) Dhammapadam, Spruch 153/155, nach H. Brunnhofer, Geist d. ind. Lyrik, p. 19.

Die Forderung der Verneinung des Willens macht bekanntlich den wesentlichen Inhalt des Buddhismus aus. Und diese Forderung wird vom Buddhismus in ähnlicher Art wie von Schopenhauer begründet. So heißt es im Buche „Die Verkündung der moralischen Weltordnung“:

„Weil wir vier Heilswahrheiten nicht erkennen und erfassen, Ihr Brüder, müssen wir so lange den traurigen öden Weg der Wiedergeburten durchwandern. Und welches sind die vier Heilswahrheiten? Die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Ursache des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt.

Aber wenn diese vier Wahrheiten einmal völlig erkannt und erfaßt sind, so schwindet der Wille zum Leben, jenes Trachten, das zu erneutem Dasein führt, erlischt, und der Kreislauf der Wiedergeburten hört auf.

Dies, Ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden; vom Liebem getrennt sein ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, erdulden müssen, was man verabscheut, ist Leiden. Kurz, das Dasein als Einzelwesen (als Individualität, als Ichheit) ist seiner ganzen Natur nach Leiden.

Dies, Ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit von der Ursache des Leidens: Es ist der Wille zum Leben, das Trachten nach Dasein und Genuß, welches von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt und bald in dieser, bald in jener Gestalt seine Befriedigung sucht. Es ist das Trachten nach individueller Glückseligkeit im gegenwärtigen oder in einem jenseitigen Leben.

Dies, Ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist die völlige Vernichtung des Willens zum Leben, des Trachtens nach Dasein und Genuß. Man muß es überwinden, sich seiner entäußern, sich davon lösen, ihm länger keine Stätte gewähren.

Dies, Ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt. Wahrlich, es ist dieser erhabene achtteilige Pfad, der da heißt: rechte Erkenntnis, rechtes Wollen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leiden, rechtes Streben, rechtes Denken, rechtes Sichversenken.

Zwei Irrwege sind es, Ihr Brüder, die derjenige, welcher nach der Erlösung strebt, nicht gehen darf. Der eine, das Trachten nach der Befriedigung der Leidenschaften und der sinnlichen Genüsse, ist niedrig, gemein, entwürdigend und verderblich; es ist der Weg der Weltkinder. Der andere, die Selbstpeinigung und Askese, ist trübselig, peinvoll und nutzlos. Der Mittelweg allein, den der Vollendete gefunden hat, vermeidet diese beiden Irrwege, öffnet die Augen, verleiht Einsicht und führt zum Frieden, zur Weisheit, zur Erleuchtung, zur Nirwána[3])."

Alles Leben ist wesentlich Leiden, und darum muß sich der Wille vom Leben abwenden. Daß alles Leben Leiden ist und nichts anderes sein kann, diesen Gedanken sucht Schopenhauer durch den Hinweis zu begründen, daß wir nur durch Negation zur Wahrnehmung gelangen. Der Gedanke ist richtig: ein sich immer bewährender Zustand existiert gleichsam für uns nicht, erst wenn dieser durch etwas anderes abgelöst (d. h. negiert) wird, kommt er zur Wahrnehmung. So bemerkt der Müller nicht das Geklapper seiner Mühle. Erst wenn die Mühle stehen bleibt, kommt ihm das Geklapper wie auch die eingetretene Stille klar zum Bewußtsein. Diesen Gedanken stillschweigend voraussetzend meint nun Schopenhauer: „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches seyn. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die

---

[3]) Subhádra Bickshu, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Nach den heil. Schriften d. südlichen Buddhisten zum Gebrauch für Europäer zusammengestellt, C. A. Schwertschke u. Sohn, Braunschweig, 1888, p. 48 f.

vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder die Beglückung nie mehr seyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth; denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die ertödtende Langweile, die uns das Daseyn zur Last macht. — Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas Anderes gewonnen seyn, als daß man von irgend einem Leiden, oder einem Wunsche, befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt. — Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir die Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, sondern nicht anders meynen, als eben es müsse so seyn: denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende[4]).“

Die Begründung der pessimistischen Forderung durch den Hinweis auf die Leiden des Lebens ist aber nicht so unbedingt, wie es den pessimistischen Predigern scheint. Denn gerade durch denselben Hinweis kann man auch die Forderung, das Leben möglichst vollständig zu genießen, stützen. Z. B. heißt es in einem indischen Volksliede:

Das Leben ist, ach! nur ein Hauch und ein Traum,
Gleich ist es verflogen, genossen noch kaum.
Die Tage, sie wechseln im bunten Lauf,

4) Ib., § 58, p. 376.

Du hältst nicht die guten, die bösen nicht auf.
Die Jugend verwelkt und die Liebe verglüht: —
Wozu denn noch kargen, o liebes Gemüt[5])?

Das Leben ist kurz, die Plagen sind groß, darum, Sterblicher, nütze das Leben möglichst gut aus!

Wenn aus denselben Tatsachen so verschiedene Schlüsse gezogen werden können, so sind diese Schlüsse nicht durch jene Tatsachen allein begründet. Es muß noch etwas hinzukommen, was diesen oder jenen Schluß den Tatsachen abzwingt. Und dieses Etwas kann nur in der affektiven Natur, die der Mensch mitbringt, begründet sein.

Um das Letztgesagte zu offenbaren, wollen wir uns der buddhistischen Legende zuwenden und sie zu analysieren versuchen. Es lebte da ein junger Prinz, umgeben mit aller Pracht und Bequemlichkeit, die nur ein liebender königlicher Vater ausdenken kann. Alle Leiden der Welt und alle Häßlichkeiten wurden von ihm möglichst fern gehalten. Einmal fuhr der Prinz aus. Da sah er auf seiner Fahrt einen alten Mann, „gabelförmig geknickt, gekrümmt, auf Krücken gestützt schlotternd dahinschleichen, siech und welk". Nun entspinnt sich zwischen dem Prinzen und seinem Wagenlenker folgendes Gespräch:

„Was hat nun, bester Wagenlenker, dieser Mann getan? Seine Haare sind doch nicht wie bei anderen, sein Leib ist doch nicht wie bei anderen!"

„Das ist, Hoheit, ein Alter, wie man sagt."

„Was ist das nur, bester Wagenlenker, ein Alter, wie man sagt?"

„Das ist, Hoheit, ein Alter, wie man sagt: der hat nun nicht mehr lange zu leben."

„Wie aber, bester Wagenlenker, bin auch ich dem Alter unterworfen, kann dem Alter nicht entgehen?"

„Auch du, Hoheit, und wir alle sind dem Alter unterworfen, können dem Alter nicht entgehen."

---

[5]) Hâla, 247, Brunnhofer a. a. O., p. 39.

„Wohlan denn, bester Wagenlenker, es ist genug für heute mit der Gartenfahrt, und lass' uns gleich zum Schlosse zurückkehren."

Ein anderes Mal fuhr der Prinz wieder aus. Da sah der Prinz auf seiner Fahrt einen siechen Mann, „leidend, schwer bresthaft, mit Kot und Harn beschmutzt daliegen, von anderen gehoben, von anderen bedient". Nun wandte sich wieder der Prinz an seinen Wagenlenker:

„Was hat nur, bester Wagenlenker, dieser Mann getan? Seine Augen sind doch nicht wie bei anderen, seine Stimme ist doch nicht wie bei anderen!"

„Das ist, Hoheit, ein Kranker, wie man sagt."

„Was ist das nur, bester Wagenlenker, ein Kranker, wie man sagt?"

„Das ist, Hoheit, ein Kranker, wie man sagt: o daß er doch von diesem Siechtum genesen könnte!"

„Wie aber, bester Wagenlenker: bin auch ich der Krankheit unterworfen, kann der Krankheit nicht entgehen?"

„Auch du, Hoheit, und wir alle sind der Krankheit unterworfen, können der Krankheit nicht entgehen."

„Wohlan denn, bester Wagenlenker, es ist genug für heute mit der Gartenfahrt, und lass' uns gleich zum Schlosse zurückkehren."

Wieder ein anderes Mal fuhr der Prinz aus. Da sah der Prinz auf der Fahrt eine große Menge Menschen zusammengelaufen und in allerhand düsteren Gewändern sich durcheinander drängen. Nun wandte sich der Prinz an den Wagenlenker:

„Was ist das nur, bester Wagenlenker, für eine große Menge Menschen zusammengelaufen und drängt sich in allerhand düsteren Gewändern durcheinander?"

„Das ist, Hoheit, ein Toter, wie man sagt."

„Wohlan denn, bester Wagenlenker, lass' uns zu jenem Toten hinfahren."

Sie fuhren hin. Da sah der Prinz den Toten. Als er ihn gesehen, wandte er sich wieder an den Wagenlenker:

„Was ist das nur, bester Wagenlenker, ein Toter, wie man sagt."

„Das ist, Hoheit, ein Toter, wie man sagt: der wird nun nicht mehr von Vater oder Mutter oder anderen verwandten Sippen wiedergesehen, und auch er wird Mutter oder Vater oder andere verwandte Sippen nicht wiedersehen."

„Wie aber, bester Wagenlenker, bin auch ich dem Tode unterworfen, kann dem Tode nicht entgehen? Werde auch ich vom König oder Königin oder anderer verwandter Sippe nicht gesehen, und werde auch ich den König oder die Königin oder andere verwandte Sippe nicht wiedersehen?"

„Auch du, Hoheit, und wir alle sind dem Tode unterworfen, können dem Tode nicht entgehen; auch dich wird der König oder die Königin oder andere verwandte Sippe nicht wiedersehen, und auch du wirst den König oder die Königin oder andere verwandte Sippe nicht wiedersehen."

„Wohlan denn, bester Wagenlenker, es ist genug für heute mit der Gartenfahrt, und lass' uns gleich zum Schlosse zurückkehren."

Jedesmal nach den beschriebenen Begegnungen kehrte der Prinz betrübt nach Hause und dachte: „O Schande sag' ich da über die Geburt, da ja doch am Gebornen das Alter zum Vorschein kommen muß, die Krankheit zum Vorschein kommen muß, der Tod zum Vorschein kommen muß[6])."

Der junge, von allen bewunderte Prinz sieht ein, daß er, der Auserwählte, sich von den anderen Menschen in nichts unterscheidet: eben wie diese ist er dem Alter, der Krankheit, dem Tode unterworfen. Eben wie alle anderen wird er, der Prinz, vom Alter, von der Krankheit, entstellt werden, seine viel bewunderte Schönheit wird verschwinden müssen. Und da ist der Prinz betrübt und sinnt nach, wie man dem Verhängnis aus dem Wege gehen könnte. „Elend, ach, steht es um diese Welt: man entsteht und vergeht und erstirbt, man schwindet und

[6]) Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons, übers. von Karl Eugen Neumann, Bd. 2, 14. Rede, R. Piper & Co., München, 1912, p. 21/31.

erscheint. Aber wie etwa diesem Leiden zu entrinnen sei, dem Alter und Tode, das versteht man nicht[7]).“

Ein ähnliches Problem hat in unserer Zeit Oskar Wilde in seinem Roman „Das Bildnis des Dorian Gray“ aufgeworfen. Dorian war ein schöner, reicher, von vielen bewunderter Jüngling. Und da sagt zu ihm Lord Henry: „Jawohl, Mr. Gray, die Götter sind Ihnen gütig gewesen. Aber was die Götter geben, nehmen sie oft plötzlich zurück. Sie haben nur wenige Jahre, in denen Sie wirklich vollkommen und wahrhaft leben. Wenn Ihre Jugend dahin ist, ist auch Ihre Schönheit vorbei. . . .“ Als sein Freund, der Maler Halward, sein Porträt fertigstellte, trat er mit den anderen heran, um es zu betrachten. „Kaum hat er einen Blick darauf geworfen, so trat er zurück und seine Wangen röteten sich einen Augenblick vor Vergnügen. Man sah ihm die Freude an den Augen an, als hätte er sich zum ersten Mal selbst gesehen. . . .“ Als er jetzt das Abbild seiner eigenen Herrlichkeit sah, ging ihm die ganze Wahrheit von Lord Henrys Worte auf. „Ja, der Tag, da sein Gesicht runzlig und welk, seine Augen trüb und farblos sein würden, die Grazie seiner Gestalt verloren und entstellt, der Tag mußte kommen. Der Purpur seiner Lippen mußte vergehen und das Gold seiner Haare sich fortstehlen. Das Leben, das seine Seele führte, würde seinen Körper entstellen. Er würde häßlich, abstoßend und ungenießbar werden.“ — In dieser Fassung des Problems tritt der Hintergrund klar zutage: es ist der narzißtische Hang, die Selbstverliebtheit, die aus Dorian spricht. Dorian löst das Problem in magischer Weise, indem er den Wunsch ausspricht, das Porträt möge alle seine Gebrechen und Häßlichkeit übernehmen, er aber soll jugendlich frisch bleiben. Die Allmacht des narzißtischen Menschen bewirkt es, daß Dorians Wunsch zur Wirklichkeit wird. Aber am Ende hält diese Stimmung nicht stand, und Dorians Leben endet doch tragisch[8]). Der Buddhismus dagegen geht von Anfang an auf eine Überwindung des Nar-

---

[7]) Ib., p. 34.

[8]) Eine ausführliche Analyse dieses Romans habe ich gegeben in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Psyche and Eros“, Bd. III, H. 1 (New-York, 1922).

zißmus aus, und sucht darum die Lösung nicht auf magischem Wege, sondern in der Resignation, in der Verneinung des Willens zum Leben.

Diese Tendenz zur Überwindung des Narzißmus fühlt man auch bei Schopenhauer heraus, wenn er z. B., Erstlingsmanuskripte, § 237, sagt: „Der seelige Zustand des Menschen ist der, wo er vom Wollen losgerissen, reines Subjekt des Erkennens geworden ist, wo der Leib nur insofern sein Objekt ist, als er die Erkenntnis der mittelbaren Objekte (d. h. der Objekte der umgebenden Welt) vermittelt und folglich nicht für sich als Objekt des Willens wahrgenommen wird[9].“ Derselbe Gedanke, noch stärker affektiv gefärbt, war von ihm, Erstlingsmanuskripte, § 200, ausgesprochen: „Wunderbar ist die Identität des einen Leibes als unmittelbares Objekt des seeligen Erkennens und als Erscheinung des unseeligen Willens. Uns ist nur wohl, wann wir uns des Leibes bloß insofern bewußt sind, als er die andern Objekte vermittelt, selbst aber dabei nur mittelbar, nur als ingrediirende Bedingung andrer Objekte unsrem Bewußtseyn gegenwärtig ist. Ist er an und für sich unser Objekt und füllt das Bewußtseyn, so ist Schmerz da (die flüchtige Täuschung der Wollust macht eine Ausnahme), Wunsch, wenigstens Hypochondrie[10].“ — Der wirkliche Narzißt, wie z. B. der Jüngling Narkissos der griechischen Sage, beschäftigt sich ständig mit sich selbst, und sein Leib (oder sein Spiegelbild) füllt sein Bewußtsein voll aus. Der Narzißmus aber im Zeichen der Überwindung kann nicht ohne Hypochondrie des Leibes denken, und so entsteht die Furcht vor dem „unmittelbaren Objekt“, dem eigenen Leibe. Diese Furcht vor dem Leibe drückt sich theoretisch aus als die Forderung der Verneinung des Willens, denn der Leib ist doch (in Schopenhauers Sprache ausgedrückt) bloß Objektität, Sichtbarwerdung des Willens. Die Verneinung des Willens ist bloß eine Abkehrung vom „unmittelbaren Objekt“, eine Überwindung des Narzißmus.

Verneinung des Willens, d. h. also Geringschätzung und

---

[9]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 158.

[10]) Ib., p. 127.

Verurteilung der Lebenswerte. Eine solche miserable Welt, wie sie sich einer pessimistischen Weltbetrachtung darstellt, kann nicht Produkt einer „höheren Intelligenz" sein. Darum lehrt nämlich Schopenhauer, Erstlingsmanuskripte, § 348: „Der Wille ist blinder Drang, ohne die Erkenntnis. . . . Ohne Erkenntnis ist keine Erlösung, Wendung des Willens, möglich[11])." Oder auch, Erstlingsmanuskripte, § 258: „Die Welt als Ding an sich ist ein großer Wille, der nicht weiß was er will; denn er weiß nicht, sondern will bloß, eben weil er ein Wille ist und nichts Anderes. Die Welt als Erscheinung ist die Erkenntnis seiner Selbst, die diesem Willen beigebracht wird: in der er erkennt was er will. — Sofern diese Erkenntnis zu Stande kommt, vernichtet sie ihn, er will dann nicht mehr, weil das, was er will sich widerspricht und er nun weiß was er will[12])." Denn alle Wesen in der Welt sind Objektität des Einen Willens und sind aneinander angewiesen: die Pflanze dient den Tieren zur Nahrung und die Tiere führen einen ewigen Kampf miteinander. So ist die Welt durch den inneren Widerstreit durchdrungen: „Jede Stufe der Erscheinung des Willens macht den Andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig: daher der beständige Wechsel der Formen, die mechanischen, chemischen, physischen Veränderungen sich gierig zum Hervortreten drängend, am Leitfaden der Kausalität einander die Materie, den Raum, die Zeit entreißen: daher der Tod der Organismen, indem die niederen Willenserscheinungen, als physische und chemische Kräfte auch ihnen die eroberte Materie wieder entreißen und das Joch abwerfen, unter dem sie der höheren Willenserscheinung dienten: daher das Vertilgen unzähliger Keime, die Zerstörung jedes Geschlechtes und jedes Individuums durch ein andres." (Erstlingsmanuskripte, § 639.)[13])

Der blinde Drang, der Wille, bringt in den verschiedenen Stufen seiner Objektität eine Welt hervor, die voll Widerstreit ist: dadurch kommt der Wille in Widerspruch mit sich selbst.

---

11) Ib., p. 241.
12) Ib., p. 174.
13) Ib., p. 502.

Die Lösung dieses Widerspruches ist die Verneinung des Willens. In der Welt der Vorstellung ist dem Willen sein Spiegel aufgegangen, „in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist. . . . Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem was es sei, was er will, . . .[14]).“ Dem Menschen, dieser höchsten Stufe der Objektität des Willens, fällt die Aufgabe der Verneinung des Willens zu. Denn im Menschen allein „kann der Wille zum völligen Selbstbewußtseyn, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen[15]).“ Der körperliche Mensch ist der sichtbargewordene oder Objekt gewordene Wille. Die Form alles Objektes ist die Zeit. So ist das Leben des Menschen „nur die Entwicklung in der Zeit, gleichsam die Auseinandersetzung, des Willens. Der Mensch erkennt in der Succession des Lebens, wie in einem Spiegel seinen Willen: der Schreck über diese Erkenntnis ist das Gewissen“. (Erstlingsmanuskripte, § 171.)[16]) —

Die eine Form der Verneinung des Willens, nämlich das künstlerische Schauen, haben wir bereits oben besprochen. Eine zweite, sehr wichtige Form dieser Verneinung ist das moralische Verhalten.

„Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Thiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. . . . Dieser Egoismus ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem

[14]) W. a. W. u. V., Bd. 1, § 54, p. 323.
[15]) W. a. W. u. V., Bd. 1, § 55, p. 339.
[16]) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 102.

zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist seiner Natur nach gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich, noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. . . . Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. . . . Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkt der Welt, bezieht Alles auf sich und wird, was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größeren Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres[17]).“ Natürlich findet der grenzenlose Egoismus des Einzelnen seine Schranke in dem Egoismus des Nebenmenschen: so wird der Einzelne gezwungen, die möglichen Folgen zu berücksichtigen, die aus der Verletzung der Interessen der Anderen für ihn entstehen können. Die Organisation, die aus dem Egoismus aller entsteht, ist der Staat. „Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenlose Egoismus fast Aller . . . sich nicht hervorthun: der Zwang hat alle gebändigt[18]).“ Inwiefern die Äußerungen des Egoismus durch die Furcht vor die staatliche Gewalt gehemmt sind, ist der Mensch noch nicht als moralisches Wesen zu betrachten. Denn diese Hemmung des

[17]) Schopenhauer, Üb. d. Grundlage d. Moral, Werke, Bd. 3, p. 666 f.
[18]) Ib., p. 664.

Egoismus geschieht doch selbst aus egoistischen Motiven. Die Abwesenheit aber aller egoistischen Motivation ist das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert. Es wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen, die frei von Egoismus sind, in der Erfahrung vorkommen. Nun glaubt Schopenhauer, „daß sehr Wenige seyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Überzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein, damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemandem absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das seinige leiste, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, . . .[19])."

Es sind also Fälle möglich, wo meine Handlungen nicht durch egoistische Motive bestimmt sind, wo ich nicht mein Wohl, sondern das Wohl des Anderen im Auge habe. Wenn aber meine Handlung ganz allein des Anderen wegen geschehen soll (denn nur in diesem Falle ist meine Handlung von moralischem Wert), „so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv seyn: so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, die sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin:

---

[19]) Ib., p. 673.

also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d. h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei[20]." — Indem ich mich mit dem Anderen identifiziere, kann ich sein Wohl wollen, wie sonst nur das meinige[21]). Psychoanalytisch ausgedrückt heißt das: der „Andere" übernimmt die Rolle meines Doppelgängers, wird zum

---

[20]) Ib., p. 678.

[21]) Diesen Gedanken spricht auch der „Materialist" Feuerbach aus, wenn er z. B. sagt: „Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Anderen auf Grund und Geheiß des eigenen Glückseligkeitstriebes". Ludwig Feuerbach, Sämtl. Werke, herausgeg. von Bolin u. Jodl, Bd. X, Stuttgart, 1911, p. 280 („Der Eudämonismus"). Denselben Gedanken spricht er auch in seiner „Theogonie" so aus: „Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht tut, wenn er das Meinige nimmt, so sagt mir derselbe auch zugleich vermittelst meines Verstandes — wenn auch vielleicht nicht im voraus, sondern erst infolge empfindlicher, körperlicher Demonstrationen — daß ich auch dem Andern Unrecht tue, wenn ich ihm das Seinige nehme". Werke, Bd. IX, p. 138. Wie sinnlich die Identifizierung mit dem andern bei primitiven Völkern auftritt, darüber erzählt ein Reisender von den Südseevölkern: „Es ist selbstverständlich, daß jeder Einzelne der Mittelpunkt seiner Welt ist. Dieses naive Gefühl der Egozentrität wird nach zwei Richtungen hin erweitert, nach der Familie und der sozialen Gruppe hin. Es tritt als Identifizierung der eigenen Existenz mit der des anderen auf. Als Beispiele möchte ich nur anführen, wie ein Junge den anderen ausspottet, indem er sagt: ‚ich bin der und der', nicht ‚ich bin wie der und der'; so auch bei den Tänzen, ‚er ist das iguana', ‚ist der Hund', ‚ist der Fischgeier', nicht ‚ist wie' oder ‚stellt vor', eine Ausdrucksweise, die auch für das Verständnis der totemistischen Ansichten wichtig ist.... Wie weit eine solche Identifizierung aber gehen kann, lehrte mich ein Vorfall. Mein Hausherr Ungi in Buin lungerte eines Tages ganz verstört auf einer großen Holztrommel in der Häuptlingshalle, die ich gemietet hatte. Als ich fragte, was los ist, sagte er mir, er sei krank. Auf weitere Nachfrage hörte

Repräsentanten meines Ich oder, wie es Schopenhauer auch ausdrückt, „das Nicht-Ich ist gewissermaßen zum Ich geworden“. Somit entspringt die moralische Handlung aus der Überwindung des Narzißmus.

In der Überwindung des Narzißmus sehe ich die Hauptwurzel der Schopenhauerschen Philosophie. Denn wenn ich mich mit jedem Anderen identifiziere, seine Leiden zu den meinigen mache, so fällt dadurch die Scheidewand zwischen mir und den Anderen. Wir alle sind nur Eins, nur durch die Formen der Erkenntnis geforderte Verschiedenheiten. Die weite Kluft zwischen Ich und Nicht-Ich, die dem Egoismus zugrunde liegt, ist durch die Verschiedenheit des Raumes, die mich von dem Anderen trennt, empirisch begründet. Dem guten Menschen scheint dieser Unterschied nicht wesentlich zu sein, die Vielheit der Individuen sind ihm aufgehoben. Dem moralischen Fühlen liegt (bewußt oder unbewußt) die Auffassung zugrunde, daß „jenseits aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat[22])“. Und diese Einheit ist nämlich das Ding an sich, der Wille. —

Die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen ist gewissermaßen eine Illusion, ein Blendwerk des principium individuationis, meint Schopenhauer. Auch der Buddhismus, der auf demselben prinzipiellen Boden steht, verleugnet die Realität

---

ich wie so häufig ohne nähere Lokalisation, er sei ‚alles zusammen krank‘. Nach einer Weile bat er mich um Medizin. Ich gab wie gewöhnlich, wenn ich nichts Näheres erfahren konnte, Aloe-Pillen. Am Nachmittag lag er wieder da. Nun erzählten mir meine Hausjungen, Ungi sei krank, weil seine Frau krank sei. Auf weiteres Befragen erfuhr ich, sie hätte eine böse Wunde und ich gab Ungi nun Verbandzeug und schickte den Mann zu seiner Frau damit heim. Nach einigen Tagen war er gesund, denn seine Frau war gesund geworden. Hier handelt es sich um eine Identifizierung mit den Schmerzempfindungen des anderen, um „physiologisches Mitleiden“. Dr. Richard Thurnwald, Ethno-psycholog. Studien an Südseevölkern auf d. Bismarck-Archipel u. i. d. Salomo-Inseln, Leipzig, 1913, p. 199 f.

[22]) Schopenhauer, Werke, Bd. 3, p. 741.

des Ich. In Buddhos Reden wird z. B. folgendermaßen hinsichtlich dieser Frage argumentiert: Die einen sagen: „Das Gefühl ist meine Seele". Alle Gefühle, welcher Art sie auch sein mögen, ob Lust- oder Unlustgefühle, sind „wandelbar, zusammengesetzt, bedingt entstanden, müssen versiegen und versagen, müssen aufhören und untergehen". Wer also, während er ein bestimmtes Gefühl hat, glaubt: „Das ist meine Seele", muß, wenn dieses Gefühl untergegangen ist, jetzt glauben: „Vergangen ist meine Seele". Sagt man aber: „Nicht doch ist bei mir das Gefühl die Seele, unmitfühlsam ist meine Seele", so ist dem zu entgegnen: „Wo es gar keine Fühlbarkeit gibt, kann denn da ein ‚Ich bin' sein?" Ein dritter wird wohl sagen: „Weder ist ja bei mir das Gefühl die Seele, noch auch ist sie unmitfühlsam: die Seele wird von mir gefühlt, dem Gefühl unterworfen ist eben meine Seele." Dem ist zu antworten: „Wenn sich nun etwa die Gefühle insgesamt überall ganz und gar ohne Überrest auflösten, Gefühl also überhaupt nicht wäre: könnte dann wohl bei Auflösung des Gefühls noch ein ‚Ich bin' sein?" Weder ist also bei mir das Gefühl die Seele, noch auch ist sie unmitfühlsam, noch wird die Seele von mir gefühlt.

Daß diese Leugnung der Realität des Ich mit dem Verneinen des Willens zum Leben (das, wie oben gezeigt, eine Form der Überwindung des Narzißmus ist) eng zusammenhängt, unterstreicht Buddhos Rede selbst, indem unmittelbar nach der oben wiedergegebenen Argumentation weiter folgt: „Weil da nun ein Mönch weder das Gefühl als sich selbst betrachtet, noch auch sich selbst als unmitfühlsam betrachtet, und es auch so nicht betrachtet: ‚Das selbst wird von mir gefühlt, dem Gefühl unterworfen ist eben mein selbst', bei keiner solchen Betrachtung verweilt, so hangt er nirgend in der Welt an; ohne anzuhangen wird er nicht erschüttert, unerschütterlich gelangt er eben bei sich selbst zu Erlöschung: ‚Versiegt ist die Geburt, vollendet das Asketentum, gewirkt das Werk, nicht mehr ist diese Welt' versteht er da[23])."

---

[23]) Buddhos Reden, Bd. 2., p. 89/91.

„Die Welt ist meine Vorstellung", d. h. die Welt als Erscheinung, als Objekt, ist durch ein Subjekt bestimmt. Ohne Subjekt kein Objekt. Dieser Satz läßt sich aber umkehren und lautet dann: Ohne Objekt kein Subjekt. Da die pessimistische Weltanschauung der Welt der Erscheinung ihren Wert abspricht, das Objekt also verleugnet, als illusorisch erklärt, so verwandelt sich dadurch auch das Subjekt zur bloßen Illusion.

Primär liegt dieser Verleugnung die Überwindung des Narzißmus zugrunde. Ist der Narzißt geneigt, seinem Ich eine zu große Bedeutung beizumessen, so verfällt der Mensch im Stadium der Überwindung des Narzißmus in das entgegengesetzte Extrem: ihm ist das Ich ein leeres Wort, ohne irgend welche Bedeutung. Mit der Nichtigkeitserklärung des Ich wird auch die Welt (die nur in Korrelation zum Ich einen Realitätswert beanspruchen kann) nichtig. —

Im Menschen sind zwei entgegengesetzte Neigungen vorhanden — natürlich in jedem einzelnen Individuum in verschiedenem Verhältnis zueinander gemischt —: ein ausgesprochener Egoismus, der nur um das Wohl und Wehe des Individuums besorgt ist, und, im Gegensatz dazu, der Hang vom Wohl und Wehe der Mitmenschen sich bestimmen zu lassen. Das gemeinsame Produkt dieser beiden Neigungen ist der Gruppenegoismus: die ausgesprochene Tendenz, das Wohl und Wehe der bestimmten sozialen Einheit (Familie, Sippe, nationaler Verband usw.), ausschließlich zur Richtschnur der Handlungen zu nehmen. Während also die Menschen innerhalb einer bestimmten Gruppe, der sie durch ihre Geburt, Interessen, Lebensgewohnheiten, affektiver Einstellung angehören, nach moralischen Prinzipien handeln, indem sie nichts tun, was der Gemeinschaft schaden könnte, und bereit sind, vieles zu opfern, um nur das Wohl ihrer Gruppe zu erhöhen oder zu sichern; sind sie in betreff der Angehörigen anderer sozialen Gruppen oft aller Moralität bar. Wir wissen ja, daß dieselben Individuen, die voll Begeisterung ihre Gesundheit und ihr Leben für ihr Vaterland opfern, mit eben solcher Begeisterung die Angehörigen fremder Nationen niedermetzeln, ihr Land und Gut sich aneignen, ver-

schiedene Gewalttaten über Greise, Frauen und Kinder verüben. Denn das Moralische wirkt nur so weit, als die Identifikation mit dem „Andern“ ausreicht.

Die soziale Gruppe, die man als Volk oder Nation bezeichnet, ist nicht ganz homogen aufgebaut. Innerhalb einer solchen sozialen Einheit lassen sich wiederum gewisse Gruppen unterscheiden, die zueinander in dem Verhältnis der Über-, bzw. Unterordnung stehen. So läßt sich z. B. in ganz groben Zügen die feudale Gesellschaft in hörige Bauern und Herren einteilen oder die moderne Gesellschaft in Lohnarbeiter und Unternehmer. Die „Gesellschaft“ zerfällt in verschiedene „Klassen“, die einander feindlich gegenüberstehen. Die Angehörigen einer und derselben Klasse sind meistens durch gemeinsame ökonomische Interessen miteinander enger verbunden, auf welcher Grundlage das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu einer Einheit sich entwickeln muß. Wenn z. B. der einzelne Arbeiter mit seinem Lohne und seinen Lebensverhältnissen unzufrieden ist, so muß er bald einsehen, wie ohnmächtig er als isoliertes Individuum ist, um diese Verhältnisse irgendwie zu seinem Gunsten zu ändern. Erst die Koalition der unzufriedenen Arbeiter schafft jene Macht, die die Verhältnisse zu beeinflussen imstande ist. Hier, im sozialen Kampfe, entsteht das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu einer sozialen Einheit (zur „Klasse“), der fortan das Allmachtgefühl des narzißtischen Menschen abgetreten wird. Damit verbindet sich aber auch ein gewisser moralischer Fortschritt. Denn der einzelne isolierte Lohnarbeiter konnte seine egoistische Unzufriedenheit nur gegen die Person des einzelnen Unternehmers richten, gegen ihn Neid und Haß empfinden. Die koalierten Arbeiter aber verschieben ihre Unzufriedenheit und ihre Angriffe von der Person des einzelnen Kapitalisten auf das gesellschaftliche System des Kapitalismus: nicht die Vernichtung des Wohlstandes dieses oder jenes Unternehmers gilt hier, sondern der Kampf für den Aufbau einer geordneteren Gesellschaftsform, wo jeder sein Wohl finden würde.

Fassen wir das Verhältnis des Lohnarbeiters zu seinem

Fabrikherrn näher ins Auge. Nach den Lehren des modernen Sozialismus sieht dieses Verhältnis so aus: Alle „Werte“, die im ökonomischen Leben zur Geltung kommen, entstehen durch Arbeit, je mehr Arbeit in einem Produkt steckt, desto größeren Wert hat es. Wenn der Arbeiter also z. B. zehn Stunden arbeitet, schafft er eine bestimmte Menge Güter, die den bestimmten Wert a hat. Als Arbeitslohn bekommt der Arbeiter die Summe b ausgezahlt, die gewöhnlich kleiner als a ist. Dem Fabrikbesitzer bleibt als Gewinn die Wertgröße a—b (Mehrwert). Berücksichtigt man noch, daß im Großbetrieb die technische sowie die kommerzielle Leitung ganz in den Händen von Angestellten liegt, so erscheint der Inhaber der Firma selbst als eine ziemlich überflüssige Persönlichkeit, die auf Rechnung des Arbeiters lebt. Wir sehen also, daß in der modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Lohnarbeiter gezwungen sind zu arbeiten über die Zeit hinaus, die unbedingt notwendig ist, um die Kosten der Lebensunterhaltung ihrer Klasse zu decken. Diesen Zwang können die Fabrikherren darum ausüben, weil sie im Besitze der Produktionsmittel sich befinden, ohne die, unter den jetzt herrschenden ökonomischen Zuständen, die Arbeiter nicht produzieren können. Um die Arbeiterklasse von dieser Abhängigkeit zu befreien, strebt darum der Sozialismus die „Expropriation der Expropriatäre“ an. Die Lösung dieser Aufgabe im Sinne des Sozialismus liegt vollständig im Interesse der Lohnarbeiter, ist eine Realisation des wohlverstandenen, „klugen“ Egoismus der Arbeiterklasse. Mit der Durchführung des Sozialismus hört die Gesellschaft auf in verschiedenen Klassen mit widersprechenden Interessen gespalten zu sein. Denn die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die der Sozialismus fordert, macht dem Einzelnen fortan unmöglich den Andern dazu zu zwingen, ihm Mehrwerte zu schaffen. Der Sozialismus zerstört also die Grundlage für die Existenz von Menschen, die von der Arbeit anderer ohne Gegenleistung leben, und schafft anderseits die Möglichkeit für ein harmonisches Zusammenleben der Menschen. In der sozialistischen Gesellschaftsordnung werden also die Bedingungen für ein moralisches

Handeln in erhöhtem Grade als bis jetzt gegeben sein, weil die Gesellschaft einheitlicher, darum die Identifikationsmöglichkeit stärker ausgeprägt sein wird.

Die oben entworfenen Gedanken, die in aller Kürze die sozialistischen Bestrebungen charakterisieren wollen, unterscheiden sich nicht wesentlich von dem, was Schopenhauer als ethisch berechtigt hinstellt. Erstlingsmanuskripte, § 266, heißt es „. . . Die bloße Bejahung des Leibes ist kein Unrecht. Die vielen Leiber neben einander werden (in der Regel) jeder durch einen Willen bejaht: und diese Bejahung steht Jedem zu, ohne Unrecht und ohne daß ein Andrer darüber klagen könne; weil auch sein eigener Wille eine solche Bejahung ist. Geht nun aber irgend Einer in der Bejahung seines Leibes so weit, daß sie zur Verneinung der andern Leiber und der durch solche in die Sichtbarkeit getretenen Willen wird; so nennen wir das Unrecht. Dies geschieht nicht nur, wenn Einer den Andern frißt (Kanibalismus), und auch nur, weil er im Wege steht, tödtet; sondern auch sobald einer den Andern zwingt, seine Kräfte zur Erhaltung oder Annehmlichkeit Jenes zu verwenden: denn meine Kräfte gehören zu meinem Leibe als seine Qualität eben so das Produkt dieser Kräfte. Dies ist am klarsten bei der Leibeigenschaft: aber es ist auch schon der Fall bei der durch die Ungleichheit des Eigenthums herbeigeführten Einrichtung, daß Einer den Andern ernährt und für ihn arbeitet, wie der Bauer für den Bürger, wenn nicht dieser es auf eine andere Weise kompensiert, welche Kompensation freilich auf eine sehr verwickelte und entfernte Weise geschehen mag. Das reine Nichtsthun bei ererbtem Eigenthum ist allerdings schon ein Unrecht. Unrecht ist also der Willensakt der Verneinung eines fremden Leibes, d. i. Willens, zur stärkeren Bejahung des eigenen. Wenn ich nun eine solche auf mich eindringende Verneinung meines Willens (in seiner Erscheinung, meinem Leibe) abwehre; so verneine ich nur jene Verneinung, und dies ist immer nur noch die Bejahung meines eigenen Leibes (d. i. Willens), nicht aber Verneinung eines fremden Willens, sondern nur seiner Verneinung des meinen:

folglich ist das nicht Unrecht: ein solches Abwehren ist also Recht, es möge erscheinen wie es will, z. B. als Tödtung eines fremden Leibes, wenn dieser nicht anders von der Beeinträchtigung des meinen abzuhalten war. Dem einen solchen Willen, der andre Willen verneint, kann ich behandeln als eine blindwirkende und auf jede Weise abzuwehrende Naturkraft: und dabei thue ich noch immer nichts anders als daß ich meinen Leib (d. i. Willen) bejahe. Ich kann also jenen fremden Willen zwingen, von seiner Verneinung des meinen abzustehen: d. h. ich habe so weit ein Zwangsrecht[24]).“ — Alle Beziehungen der Menschen in einer Klassengesellschaft sind unmoralisch, denn sie gehen immer darauf aus, den Willen eines Andern zur stärkeren Bejahung des eigenen zu verneinen. Zugrunde einer Klassengesellschaft liegt die Institution des Privateigentums. Nun meint Schopenhauer, daß „sich alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: ‚Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflegte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete.‘ — Gesetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer und auch dieses erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein Recht hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch Derjenige an sich, d. h. moralisch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen?

---

24) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 179/180.

da es so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, sei sie noch so klein, bearbeitet, verbessert, von Unfällen geschützt, bewahrt ist, und wäre diese Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachsenen Frucht; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes, statt dem eigenen, seinem Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des Fremden, d. h. thut Unrecht. — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt ebenso wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung gethan zu haben, so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupationsrecht also, dem zufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, ist moralisch ganz grundlos. Dem sich bloß auf dieses Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel besserem Rechte entgegenen: ‚Eben weil du schon so lange genossen hast, ist es Recht, daß jetzt auch Andere genießen'[25].“ — Das Privateigentum, wie es in unserer heutigen Gesellschaft begründet ist, erscheint im Lichte der Schopenhauerschen Lehre als eine Ungerechtigkeit. Darum muß im Lichte dieser Lehre die künftige „Expropriation der Expropriatäre“ durchaus als eine moralische Tat erscheinen; auch wenn sie gewaltsamerweise durchgeführt werden müßte, denn sie bedeutet nur die Verneinung eines einen fremden Willen verneinenden Willens. —

[25]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., I, § 62, Bd. 1, p. 396 f.

Die Verneinung des Willens bedeutet, nach dem bis hier entwickelten Gedankengang, bloß eine Begrenzung des Egoismus, eine Eindämmung der Eigensucht des Individuums. Das Eigentümliche jeder Tendenz in uns ist aber, daß sie über alle Grenzen hinaus will. Und so strebt die Eindämmungstendenz ebenso über alle Grenzen. Nach einer buddhistischen Legende soll der große Govinder Priester (eine frühere Inkarnation Buddhos) einmal im Zustande der Entzückung Brahma gesehen haben. Und es hat nun der große Govinder Priester vor Brahma den Spruch gesungen:

Ich frage Brahma, Ihn, der ewig jung ist,
In Zweifel Den, der ohne Zweifel klar sieht:
Wo muß man steh'n und wie sich üben eifrig,
Um einzugeh'n unsterblich in die Brahmawelt?

Brahma:

Wer ohne Eigensucht auf Erden, Priester,
In sich geeint, Erbarmen übt im Herzen,
Nicht rohe Düfte liebt und nicht mehr Paarung pflegt:
So muß man steh'n und so sich üben eifrig,
Um einzugeh'n unsterblich in die Brahmawelt.

Nun kommentiert sich der große Govinder Priester Brahmas Worte folgendermaßen: „‚Ohne Eigensucht‘: dieses Wort des Herrn leg' ich also aus: da hat einer einen kleinen Besitz oder einen großen Besitz aufgegeben, hat einen kleinen Verwandtenkreis oder einen großen Verwandtenkreis verlassen und ist mit geschorenem Haar und Barte, im fahlen Gewande von Hause fort in die Hauslosigkeit gezogen. So versteh' ich wohl das Wort des Herrn: ‚ohne Eigensucht‘. ‚In sich geeint‘: dieses Wort des Herrn leg' ich also aus: da sucht einer einen abgelegenen Ruheplatz auf, einen Hain, den Fuß eines Baumes, eine Felsengrotte, eine Bergesgruft, einen Friedhof, die Waldesmitte, ein Streulager in der offenen Ebene, dahin zieht er sich zurück. So versteh' ich wohl das Wort des Herrn: ‚in sich geeint‘.

‚Erbarmen übt im Herzen‘: dieses Wort des Herrn leg’ ich also aus: da weilt einer erbarmenden Gemütes und strahlt so nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und nach unten: überall in allem sich wiedererkennend durchstrahlt er die ganze Welt mit erbarmenden Gemüte, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem. So versteh’ ich wohl das Wort des Herrn: ‚Erbarmen übt im Herzen‘. Was aber der Herr mit den ‚rohen Düften‘ gemeint hat, das versteh’ ich nicht:

Was sind auf Erden rohe Düfte, Brahma,
Ich kenn’ sie nicht, sag’ an mir solche, Weiser:
Aus was für Dünsten stürmt das Volk so wild und weh,
In Höllen sinkend, abgekehrt der Brahmawelt?

Brahma:

Dem Zorne fröhnen, Raub begeh’n, Betrug, Verrat,
Habsüchtig geizen, eitel sein und neidverzehrt,
Gelüstig, unbeständig, andern Unrecht thun,
An Gier und Haß, an Rausch und Wirrsinn da gewohnt:
Bei solcher Sitte zieh’n sie ein den rohen Duft,
In Höllen sinkend, abgekehrt der Brahmawelt.

Und nun kommentiert wieder der große Govinder Priester: „Wie da vom Herrn die rohen Düfte angegeben sind, können diese, scheint mir, nicht wohl ausgetrieben werden, wenn man im Hause bleibt: hinauszieh’n werd’ ich, o Herr, aus dem Hause in die Hauslosigkeit[26].“ — Mit anderen Worten: Solange man in der Welt bleibt, ist die Versuchung zu groß; will man also ein Heiliger werden, so muß man aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen.

Die Verneinung des Willens (oder die Überwindung des Narzißmus) führt, in mittlerem Grade ausgeübt, zum künstlerischen Schauen und zum moralischen Verhalten. Im ver-

---

[26]) Buddhos Reden, II. (19. Rede), p. 344 f.

stärkten Grade führt die Tendenz des Verneinens des Willens in erster Linie zu einer Zerrüttung aller bürgerlichen (sozialökonomischen) Beziehungen. Kein Wunder, daß schon in den ersten Tagen der Ausbreitung des Buddhismus die Schüler bei Gotama darüber Klage zu führen begannen, „daß sie mit Beschimpfungen und Hohn empfangen würden, wenn sie hinausgingen, um ihre tägliche Nahrung zu erbetteln, weil die neue Lehre die Haushaltungen ihrer Stütze berauben, das Land entvölkern und zugrunde richten würden[27].“

Diese über alle Grenzen gehende Tendenz zur Verneinung des Willens drückt sich am vollkommensten vielleicht in den folgenden Worten Schopenhauers aus: „Es ist uns . . . erinnerlich, daß die ästhetische Freude am Schönen, einem großen Theile nach, darin besteht, daß wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen, enthoben, gleichsam uns selbst los werden, nicht mehr das zum Behuf seines beständigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzigen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, sondern das willensfreie, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee sind: und wir wissen, daß diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seeligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie seelig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bittern Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde,

---

[27]) T. W. Rhys Davids, Der Buddhismus, Übers. von Dr. Arthur Pfungst (Reclam), p. 70.

Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Übergang. Aus diesen Betrachtungen können wir verstehen lernen, in welchem Sinne die Guion (Quietistin, lebte 1648—1717), gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung, sich oft so äußert: ‚Mir ist Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen, ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht'[28]." — Hier ist der Daseinswille fast gänzlich verschwunden, der Mensch ist gleichsam zu einem Schatten reduziert, Nichts kann ihn kümmern, Nichts kann ihn bewegen.

Auch in anderer Hinsicht strebt die Tendenz des Verneinens des Willens über alle Grenzen, nämlich in der Forderung der vollen geschlechtlichen Enthaltsamkeit. So sahen wir, daß Brahma nur demjenigen das Eingehen in die Brahmawelt in Aussicht stellte, der „nicht mehr Paarung pflegt". „Der Zweck des Menschen", sagt Schopenhauer (Erstlingsmanuskripte, § 328), „ist nicht, daß er so oder anders handele, denn alle opera operata (die äußeren Werke) sind an sich gleichgültig. Sondern daß der Wille, davon jeder Mensch ein vollständiges specimen, ja dieser Wille selbst ist, sich wende, wozu nöthig ist, daß der Mensch (der Verein von Erkennen und Wollen) diesen Willen erkenne, das Entsetzliche dieses Willens erkenne, sich spiegele in seinen Thaten und deren Gräuel[29]." Nun meint

---

[28]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., I, § 68, Werke, Bd. 1, p. 461 f.
[29]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 227.

er ferner, Erstlingsmanuskripte, § 342: „Der eigentliche Wille, das was man wahrhaftig den reinen Willen, nennen sollte . . . der Wille gesondert vom Erkennen, ist ein dunkler, dumpfer Drang zu leben, der sich am stärksten im reinen Geschlechtstrieb ausspriecht, . . .[30]).“ „Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität[31]).“ „Geschlechtslust ist daher der Brennpunkt des Lebens, die größte Beschleunigung, Vehemenz des Willens.“ (Erstlingsmanuskripte, § 376.)[32]) Ist der Geschlechtstrieb der Brennpunkt des Lebens, so muß jede pessimistische Lebensauffassung, jede Verachtung des Lebensgenusses, konsequenterweise die sexuelle Lust verurteilen.

Wohin führt aber die Forderung „nicht mehr Paarung zu pflegen?“ Darüber läßt sich am besten mit den eigenen Worten Schopenhauers die Antwort erteilen. In einer Randglosse zu Goethes „Braut von Corinth“ sagt Schopenhauer: „Das Leben und seine Genüsse, die Lebenslust und ihre Befriedigung wurden unter Göttergestalten von den Griechen unbefangen verehrt und öffentlich als das Wesen, der Gehalt und das Ziel des Lebens ausgesprochen. Das Christenthum trat ein, verlangte Entsagung, Dämpfung der Begierden, Bußübungen. Aber der Geist der Erde, die Lebenslust ließ sich nicht so verbannen: öffentlich ausgetrieben, kommt sie heimlich zurück, schleicht nächtlich heran; was sie nicht mehr ohne Scheu offen vollbringen darf, vollbringt sie im Verborgenen und als Sünde. Als Götterchor verbannt stellt sie als nächtliches Gespenst sich wieder ein, vergiftet unsere Ruhe, vergiftet unser Blut und nur

---

[30]) Ib., p. 327.

[31]) Schopenhauer, Werke, Bd. 2, p. 611 (Metaphys. d. Geschlechtstriebes).

[32]) Schopenhauer, Werke, Bd. 11, p. 262, Fußn.

der Tod gibt den Gequälten Frieden[33]." D. h. mit anderen Worten, der Wille zum Leben, insbesondere die Geschlechtslust, läßt sich nicht vollständig verneinen. Die zu weit gehende Entsagung rächt sich am Ende.

---

[33]) Wilh. Gwinner, Schopenhauers Leben, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1878, p. 434.

Mâyâ, Yoga, Nirvâna.

Der Ausgangspunkt der animistischen Weltanschauung Schopenhauers war die Formel: die Welt ist der Traum eines ewigen Geistes; was sich später in die Formel verwandelte: die Welt ist die Sichtbarwerdung, die Objektität des Willens. Die beiden Formeln unterscheiden sich nicht erheblich voneinander, wenn man den Traum selbst als eine Willenserscheinung — nach Freud: Wunscherfüllung — auffaßt. Im Sinne des urwüchsigen Animismus bedeutet die Gleichsetzung von Welt und Traum keineswegs Herabminderung des Realitätswertes des irdischen Lebens, der Welt. Denn der Traum wird noch nicht als Illusion, als Blendwerk erkannt, sondern in vollem Ernste als vollwertige Realität betrachtet.

Von unserem heutigen Standpunkte aus hätten wir den Animismus vielleicht treffender charakterisiert, wenn wir gesagt hätten: Dem Animismus ist der Traum ein Leben, eine vollwertige Wirklichkeit. Nun kehrt der Pessimismus die Formel um und erklärt das Leben als ein Blendwerk, als Mâyâ. Wir haben im vorigen Kapitel die Nichtigkeitserklärung der Welt (die Verneinung des Willens) als den Ausdruck der Überwindung des Narzißmus gefunden. Wir wollen diesen Zusammenhang noch einmal verfolgen an Hand der Upanishad-Philosophie.

Das schöpferische Prinzip ist der Âtman, das Selbst, wie es Aitareya-Upan. 1, 1, 1—2[1]) heißt: „Zu Anfang war diese Welt

[1]) Alle in diesem Kapitel zitierten Upanishad-Stellen sind nach der Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, 2. Auflage, Brockhaus, Leipzig, 1905.

11*

allein Âtman; es war nichts anderes da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ‚Ich will Welten schaffen!‘ Da schuff er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser...“ — Das schöpferische Prinzip wird in der indischen Mythologie auch als Gott Brahmán gedacht. Nun beschreibt Kaushîtaki-Upan. ‚wie die abgeschiedene Seele vor das Ruhebett des Brahmán tritt und von diesem examiniert wird (eb., 1, 6): Wer bist du?“ Die abgeschiedene Seele antwortet: „Jahreszeit bin ich, jahreszeitentsprossen bin ich, aus dem Äther als Wiege geboren, als Same des Weibes, als Kraft des Jahres, als eines jeglichen Wesens Selbst. Eines jeglichen Wesens Selbst bist du; und was du bist, das bin ich.“

Die individuelle Seele wird mit dem schöpferischen Prinzip identifiziert. Der narzißtische Mensch erscheint sich selbst als der allmächtige Âtman, der ursprünglich in der Gestalt eines Menschen gedacht wird. Später wird zwar die Allmacht der Gottheit abgetreten (Überwindung des Narzißmus), aber man identifiziert sich noch mit dieser Gottheit: „Was du bist, das bin ich[2].“

Derselbe Standpunkt gibt sich z. B. auch im folgenden Gedicht, Çvetâçvatara-Upan. 3, 18 kund:

Der in der Stadt mit neun Toren
Als Schwan wohnend nach außen schweift
Der ist der ganzen Welt Herrscher,
Alles dessen, was steht und geht.

Zum Verständnis dieses Gedichtes sei bemerkt, daß die Stadt mit neun Toren den Körper mit den neun Öffnungen — näm-

---

[2]) Zu der oben angeführten Stelle, wo sich der Verstorbene mit Brahman identifiziert, bemerkt ein bekannter Indologe: „Wirre Sprünge der Phantasie zwischen der Erinnerung an unpersönliche Abstraktionen und der Neigung zu bunten Bildern baroken persönlichen Lebens“ (Herm. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden u. d. Anfänge d. Buddhismus, Göttingen, 1915, p. 104). Solche „gelehrte“ Charakteristiken verhelfen alles weniger als ein verständnisvolles Eindringen in eine fremde Weltanschauung!

lich: Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund, Entleerungsorgane — bedeutet. Der Schwan ist die Seele, die im Körper wohnend gedacht wird, und im Traume aus dieser Wohnung herausschweift. Nun wird dieser Seelenvogel zum Herrscher der Welt erklärt.

Der narzißtische Mensch ist allmächtig. Nun läßt die Allmacht keine andere neben sich zu: es gibt nur eine einzige Allmacht. Und diese Allmacht ist das Prinzip der Welt, und macht das Wesen des (narzißtischen) Menschen aus. Folglich ist mein Selbst der Herrscher der Welt, das Selbst schlechthin (der universelle Âtman oder Bráhman). So fragt z. B. Aitareya-Upan. 1, 3, 1: „Wer ist dieser? Als Âtman verehren wir ihn. — „Welcher von beiden (der individuelle oder der höchste) ist dieser Âtman?" Nun antwortet auf eine solche Frage Kâthaka-Upan. 5, 12:

Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig und kein andrer.

Ebenso Brihadâranyaka-Upan. 3, 7, 15: „Der in allen Wesen wohnend, von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche."

Die Identität der individuellen Seele — von den Indern Jîva genannt — mit dem Prinzip der Welt (dem Willen) hat Schopenhauer, wie bereits oben (S. 130) angeführt, durch das Beispiel des Pendels illustriert: der einzelne Pendel besteht und wirkt nur als Ausdruck der Schwerkraft, und der Untergang dieses oder jenes Pendels berührt in keiner Weise die Integrität der Schwerkraft. Ein indischer Philosoph Gaudapâda gebraucht in einem philosophischen Gedichte Mândûkya-Karika 3, 3—4 das nicht weniger anschauliche Bild vom Raum im Topfe und dem Weltraum:

Der Âtman gleicht dem Weltraume,
Der Jîva gleicht dem Raum im Topf,
Die Töpfe sind die Leibstoffe,
Was „Entstehn“ heißt, dies Gleichnis zeigt.

Wenn die Töpfe zugrund gehen,
Was wird dann aus dem Raum im Topf?
Er zergehht in dem Weltraume, —
So der Jîva im Âtman auch.

Ist die Seele mit dem Prinzip der Welt identisch, so ist das Ich-Bewußtsein eine Illusion, die Folge einer Verwirrung. So heißt es darum Maitrâyana-Upan. 3, 2: „Die fünf Tautmâtra's (Reinstoffe, feine Urbestandteile der Körper) werden mit dem Namen Bhûta (Elemente) benannt; . . . und was das Aggregat aller dieser ist, das ist der sogenannte Leib, und der, welcher im sogenannten Leibe wohnt, das ist der sogenannte natürliche Âtman (bhûta-âtman). Zwar besteht sein (des Menschen) unsterblicher Âtman (unvermischt) fort, wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte, aber doch wird dieser Âtman überwältigt von den Guna's der Prakriti (den Eigenschaften der Materie). Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der Guna's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt und in den Wahn (des Ichbewußtseins) verfallend, wähnt er: ‚ich bin dieser, mein ist dieses‘, und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz. . . .“

Anfänglich hat der narzißtische Mensch sich selbst zum Schöpfer der Welt proklamiert: Das ist der ursprüngliche Sinn der Âtman-Lehre. Später wurde die schöpferische Kraft als Gottheit aufgefaßt (die Projektion der Allmacht nach außen), so entstand die Vorstellung vom höchsten Âtman, dem „innern Selbst aller Wesen.“ Der höchste Âtman ist in allen Wesen gegenwärtig, wie der Weltraum in allen Töpfen gegenwärtig

ist. Das Ich-Bewußtsein ist somit ein Wahn, eine haltlose Verwirrung, eine Selbsttäuschung des Gottes, wie es Mândûkya-Karika 2, 16, 12 heißt:

Durch Selbsttäuschung der Gott Âtman
Stellt sein Selbst durch sich selber vor. . . .

Der urwüchsige Animismus hat die Formel aufgestellt, der Traum ist (vollwertiges) Leben. Auch Gaudapâda bleibt beim Vergleich von Leben und Traum, nur legt er den Akzent auf die illusionistische Seite beider. So heißt es Mândûkya-Karika 4, 61—66:

Wie in des Traumes Scheinvielheit
Der Geist irrtümlich ist verstrickt,
So in des Wachens Scheinvielheit
Ist irrtümlich der Geist verstrickt.

Wie träumend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitslose Geist,
So wachend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitslose Geist.

Was man im Traume umherschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,

Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Träumenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewußtsein des Träumenden.

Was man wachend herumschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,

Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Wachenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewußtsein des Wachenden.

Das Leben ist also ein Traum, bloß ein Traum, d. h. also Blendwerk, Mâyâ. Die Formel des urwüchsigen Animismus ist hier auf den Kopf gestellt. Wie wir im Traume bloße Gedanken in eine Schein-Welt hineinprojizieren, so ist diese ganze sogenannte Wirklichkeit nur eine solche Projektion des „ewigen Geistes“, des Âtman. Denn (Mândûkeya-Karika 2, 13):

Umwandelnd stellt er als anders
Vor, was nur im Bewußtsein ist,
Als draußen und als notwendig
Stellt in sich es der Âtman vor.

Das „Draußen“ ist im Bewußtsein des Âtman selbst, es ist die Folge einer „Umwandlung“ (des Bewußtseinsmaterials). Der Einsichtsvolle macht nun diese „Umwandlung“ rückgängig und hebt dadurch die Objektwelt mit ihrer Vielheit auf. So, wie es Mând.-Kar. 3, 31 heißt:

Alles wird nur im Geist sichtbar,
Was als Vielheit hier geht und steht;
Und wenn der Geist von sich selbst kommt,
Ist die Vielheit nicht sichtbar mehr.

Das Objekt (die Vielheit) ist nur eine Projektion des Âtman, die „Zweiheitlichkeit des großen Selbst“ (wie es Maitrâyana-Upan. 7, 11, 8 heißt), entsprechend der Formel, Chândogya-Upan. 6: „das bist du“ (tat tvam asi). Nun wird jetzt die Vielheit als Mâyâ (Blendwerk) erklärt, die „Zweiheitlichkeit“ des Âtman aufgehoben. So Mând.-Kar. 2, 36:

Wer so erkannt der Welt Wesen,
Der halte an der Einheit treu;
Der Zweiheitlosigkeit sicher,
Geht er kalt an der Welt vorbei.

Der Narzißt ist ein „zweiheitliches" Wesen: ein Liebendes und Geliebtes zugleich. Die Aufhebung der „Zweiheitlichkeit" bedeutet die Verdrängung des Narzißmus. Da die Welt dem Narzißten nur seine eigene Projektion bedeutete, so muß die Folge der Verdrängung des Narzißmus eine Abwendung von der Welt sein: „er geht kalt an der Welt vorbei". Was theoretisch als Mâyâ erscheint, kommt praktisch als „Verneinung des Willens" zum Ausdruck. Der affektive Hintergrund der Nichtigkeitserklärung der Welt ist der verdrängte Narzißmus[3]). —

---

[3]) Der Sinn der Mâyâ-Lehre wird von Hermann Oldenberg bestritten. Er meint nämlich: „Wäre die Vielheit trügerischer Schein, könnte nicht von der Weltschöpfung berichtet werden. An ihrer Stelle müßte ein Vorgang stehen, in dem jener Schein — sofern er nicht anfangslos war — sich erhoben hätte" (H. Oldenberg, Die Lehre d. Upanish. usw., p. 85). Oldenberg meint jene Upanishad-Stellen, wo berichtet wird, wie Âtman sich umsehend und nichts findend, worauf er seine Augen aufschlagen könnte, Welten erschuf. Und nun sagt Oldenberg ferner: „Die Weltwirklichkeit wird geltend gelassen. Das höchste Wesen hat die Welt geschaffen. Es ist in die geschaffene Welt eingegangen. Außer ihm und seiner Seligkeit... herrscht wirkliches, nicht geträumtes Leiden. Von dem gibt es wirkliche Erlösung, nicht bloßes Aufwachen aus einem beängstigenden Traum. Das Nichtwissen, das die wahre Erkenntnis verdunkelt, besteht darin, daß der Âtman und seine weltbeherrschende Macht unbekannt bleibt. Nicht darin, daß man die Welt, welche unwirklich wäre, vermöge der Mâyâ für wirklich hält" (ib., p. 90). Darauf ist folgendes zu erwidern: Weltschöpfung und trügerischer Schein brauchen in keiner Weise sich zu widersprechen, wenn man Traum und Wirklichkeit einander gleichsetzt. Der Âtman hat die Welt geschaffen in derselben Weise, wie der Träumer sich seine bunte Welt schafft. Und wenn der Träumer aus seiner Träumerei erwacht und sie nicht mehr gelten lassen will, so zerstört er gleichsam die geträumten Welten. Immerhin ist aber folgendes zu beachten: In einer ersten Phase (der naiv-fröhlichen narzißtischen Lebensbejahung) betrachtet der Inder die Welt als eine Wirklichkeit, er nimmt aber denselben Wirklichkeitswert für die von ihm erträumten Welten auch in Anspruch. Erst in einer zweiten Phase (der Überwindung des Narzißmus, der „Verneinung des Willens"), die durch die sogenannten „jüngeren" Upanishaden charakterisiert ist, bekommt die „Wirklichkeit" für den Inder einen illusionistischen Anstrich. Klar spricht sich diese Stimmung bei Gaudapâda aus. Aber auch sonst. Und das gesteht eigentlich auch Hermann Oldenberg zu, wenn auch zögernd, wenn er weiter sagt: „Daß in der ungeheuren Masse dunkler oder vieldeutiger Äußerungen der Upanishaden, in der Rätselsprache

Die Abwendung von der Welt geschieht in zweifacher Weise: als Asketentum und als Yoga-Praxis. Wir fangen mit der Betrachtung des Asketentums an.

Wir sahen oben, daß nach Maitrâyana-Upan. 3, 2 die Verwirrung, die Selbsttäuschung des Âtman durch die Guna's der Prakriti bedingt seien. Weil der Âtman sich als Körper manifestiert, verfällt er dem Irrtum des Ich-Bewußtseins. Der Weise, der „Erlösung" sehnsuchtsvoll sucht, muß darum Entsagung üben. Es heißt darum von dem Weisen Paramahansa-Upan. 2: „. . . und weil von ihm sein eigener Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab . . ." Ebenso belehrt in Âruneya-Upan. 1 Prajâpati Einen, wie die Erlösung zu erlangen sei, folgender-

---

ihrer Verse, welche oft mystische Geheimnisse mehr zu verhüllen als zu entschleiern lieben, nie der Gedanke an Täuschung der Mâyâ vorgeschwebt habe, ist natürlich nicht positiv zu erweisen. In der Tat hatte man Regionen des Denkens erreicht, von denen der Weg zur Leugnung der Welt nicht mehr weit war. An Mut auch Äußerstes zu wagen, fehlte es nicht" (ib., p. 94). — Etwas weniger entschieden spricht sich über dieselbe Frage ein anderer bekannter Indologe aus, der Jesuit Joseph Dahlmann. Er sagt: „Es ist vor allem ein Irrtum, zu behaupten, die älteren Upanishaden lehren die Mâyâ im Sinne des späteren Vedânta. Von einer solchen Mâyâ findet sich in Brihadarânyaka und Chândogya keine Spur. Die stoffliche in den Elementen ruhende Welt besitzt eine reale Existenz. Aber diese reale Existenz mit ihren tausendfältigen Erscheinungen täuscht uns über das wahre Wesen der Dinge. Nicht das, was erscheint, ist das wahre Sein und Wesen, sondern hinter diesen Erscheinungen birgt sich Etwas, das in Allem als das eine, alle begründende Sein und Wesen wohnt. Und die stoffliche Welt ist ein Blendwerk, eine Illusion, insofern wir durch ihr Sein uns täuschen lassen" (J. Dahlmann, Nirvâna, Berlin, 1896, p. 173 f). Der Sinn dieser Rede ist eigentlich der: Die indische Philosophie leugnet nicht absolut die Realität der stofflichen Welt, sie erklärt sie dennoch als Blendwerk, um sich nicht durch ihr Sein täuschen zu lassen. D. h. aus ethischen Motiven kommt der Inder zur Leugnung der Wirklichkeit der Welt. Das ist aber auch unser Standpunkt oben im Texte: Wenn der sich bejahende Narzißt die Welt als Mittel, um seine unersättlichen Gelüste zu stillen, betrachtet, so sucht der sich überwindende Narzißmus die Welt zu entwerten und „geht kalt an ihr vorbei".

maßen: „Verlasse deine Söhne, Brüder, Verwandte und Freunde . . ., ergreife Stab, Überwurf und Lendentuch und verlasse alles übrige, — verlasse alles übrige“. Ferner ebenda 3—5: „. . . Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit, diese sollt mit Fleiß ihr ja beobachten, — ihr ja beobachten!“ „Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit soll er fahren lassen.“ „Also lautet die Unterweisung über das Nirvânam.“ Dieser Stand des Asketen wird Paramahansa 4 noch folgendermaßen geschildert: „Sein Kleid ist der Weltraum, er kennt nicht Verehrung, nicht Tadel noch Lohn, nicht Opferruf, sondern lebt, wie es kommt, als Bettler. Er lockt nicht an, und er stößt nicht ab; für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. Ohne Behausung lebt er als Bettler; mit Gold und dergleichen befaßt er sich nicht. . . . Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hängend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, fest gegründet im Âtman.“

Wir sehen, wie die „Verneinung des Willens“ im Paramahansa (= heimatlos Herumpilgernden) alle Phasen durchläuft. Ohne Verlangen, ohne Begierde, ohne Eigentum, heimatlos, ohne Freude und ohne Haß. Er hat den Schleier der Mâyâ zerrissen und darum gibt es für ihn: kein Ich, kein Du und keine Welt. Und das ist begreiflich: Denn ohne Ich, gibt es auch kein Du (ohne Subjekt kein Objekt), folglich keine Welt; und auch umgekehrt. Die Verdrängung des Narzißmus in weitgehendem Grade (kein Ich) führt zugleich zum Asketentum (kein Du, keine Welt).

Der Zustand, der oben mit den Worten: kein Ich, kein Du und keine Welt —, beschrieben ist, ist zugleich derjenige, den die Yoga-Praxis anstrebt. Um uns dem Verständnisse dessen zu nähern, was mit Yoga bezeichnet wird, müssen wir noch einen

kleinen Umweg machen und die drei (bzw. vier) Zustände des Menschen (des Âtman) betrachten, die die Upanishad-Lehren annehmen.

Man unterschied nämlich das Wachen, den Traum und den (traumlosen) Tiefschlaf. So heißt es Brihadâranyaka-Upan. 4, 3, 9: „Zwei Zustände sind dieses Geistes: der gegenwärtige und der in der andern Welt; ein mittlerer Zustand, als dritter, ist der des Schlafes. Wenn er in diesem mittleren Zustande weilt, so schaut er jene beiden Zustände, den gegenwärtigen (im Traume) und den in der anderen Welt (im Tiefschlafe). Je nachdem er nun (einschlafend) einen Anlauf nimmt gegen den Zustand der anderen Welt, diesem Anlaufe entsprechend bekommt er beide zu schauen, die Übel (dieser Welt, im Traume) und die Wonne (jener Welt, im Tiefschlafe).“ Das Leben zerfällt also in drei Zustände: des Wachsens, des Traumes und des (traumlosen) Tiefschlafes. In diesem letzten Zustande schaut man die „Wonne jener Welt“.

Es blieb nun noch übrig einen weiteren Schritt zu tun und zu versuchen, schon im Wachen den wonnevollen Zustand des Tiefschlafes hervorzurufen. Dieser vierte Zustand wird nun als Yoga bezeichnet.

Der Zustand des Wachens ist „Außenbewußtsein“, derjenige des Traumes „Innenbewußtsein“. In beiden diesen Zuständen schaut der Geist das „Viele“. „Doch alle Vielheit ist Blendwerk, Vielheitslos ist die Wirklichkeit“ (Mând.-Kar. 1, 17).

Dem Tiefschlafe und dem „Vierten“ (Yoga) ist „Nichterkennen der Vielheit“ gemeinsam. „Doch Prâjna (Tiefschlaf) liegt im Keimschlummer, Der vierte keinen Schlummer kennt“ (Eb., 1, 13).

Der „Vierte“ ist „weder Träumen noch auch schlafen“. Denn, Mând.-Kar. 1, 15:

Der Träumende erkennt irrig,
Gar nicht erkennt der Schlafende;
Beide irren; wo das schwindet,
Da wird der vierte Stand erreicht.

Der „Vierte“ ist über Wachen, Träumen und Tiefschlaf erhaben: der Yogin schaut die Vielheit nicht, doch scheint er (im Unterschied von dem traumlos Schlafenden) noch Erkennender zu sein.

In einem früheren Kapitel wurde von uns Schopenhauers Ergänzung eines Kantischen Gedankens angeführt: Kant nämlich betrachtet Raum, Zeit und Kausalität als die formalen Prinzipien der Erscheinungswelt, von denen das Ding an sich frei ist. Nun meint Schopenhauer, daß der Erscheinung noch die allgemeinste Eigenschaft zukommt, Objekt für ein Subjekt zu sein; an der Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich steht die Platonische Idee. Sie ist, wie das Ding an sich, von Raum, Zeit und Kausalität frei, hat aber mit der Erscheinung gemein, Objekt für ein Subjekt zu sein. Das Betrachten der Dinge außerhalb des Kausalnexus, als bloße Objekte eines (interesselosen) Subjekts charakterisiert den Zustand des Künstlers. Der Hindu geht aber noch weiter: als Yogin ist er das objektlose[4]) Subjekt: er schaut das Nichts[4a]).

Merkwürdigerweise erzählte mir unlängst ein von mir analysierter junger Mann (der in die Geheimnisse der indischen Yogins nicht eingeweiht ist und von dem Buddhismus nicht viel mehr als den Namen kennt), daß in seinem sechsten Jahre er mit seinen Eltern in einem Dorfe am Meere weilte. Da geschah es einmal, als er allein am Strande spielte und dem Meere zusah, daß er in einen merkwürdigen Zustand der „Geistesabwesenheit“ verfiel und „das Nichts schaute.“ „Ja“‘,

---

4) Nrisinha-uttara-tâpariga-Upan 9: „... die ganze Welt aber ist Nichtwissen, ist jene Mâyâ. Der Âtman aber ist das höchste Selbst und durch sich selbst leuchtend. Er erkennt und erkennt doch nicht; denn sein Erkennen ist objektlos, ist Innewerdung“.

4a) Das Studium der indischen Philosophie hat mich dazu geführt, die Introversion in zwei Stufen einzuteilen: Auf der ersten Stufe wendet sich der Mensch von der wahrnehmbaren Objektwelt ab, er phantasiert aber über sie ferner; auf der zweiten Stufe ist die Abwendung vom Objekt eine vollkommene, es wird auch nicht mehr über das Objekt phantasiert, der Mensch „schaut das Nichts“. Diese zweite Stufe der Introversion habe ich bei stark narzißtischen Personen antreffen können.

fügte der Mann zu, „es klingt zwar absurd, doch sah ich damals das Nichts, anders kann ich den damaligen Zustand nicht beschreiben[5])".

Diesen Zustand des Yoga, des objektlosen Subjekts, nennt unser Gaudapâda zutreffend „die Zweitlosigkeit". Und durch welchen Vorgang wird diese Zweitlosigkeit willkürlich hervorgerufen? Dies beschreibt Mând.-Kar. 3, 34—35:

Dieser Vorgang besteht darin,
Daß zwangweis alle Regungen
Des Geistes unterdrückt werden, —
Anders ist es im tiefen Schlaf.

Der Geist erlischt im Tiefschlafe,
Nicht erlischt er, wenn er unterdrückt,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht.

---

[5]) Etwas der Wahrnehmung des Nichts ähnliches finde ich in folgender Schilderung eines Polarreisenden. Es heißt dort: „In Gedanken versunken, war ich vor den Schneehütten auf- und abgeschritten, war dabei allmählich und zufällig um den nahen Hügel herumgekommen und setzte mich auf einen großen Stein. Die Schneehütten waren mir von dort sichtbar geworden und ich starrte hinauf zum Firmamente, das sternbesäet, mit seinem Monde meine Aufmerksamkeit fesselte. Ihr Licht erschien mir bleich und mir däuchte, als ob auch sie nur in ihrer halben Herrlichkeit für diesen kahlen Punkt existieren wollten. Um mich her die Felsen, die Schatten, die bläuliche Schneefläche, die tiefe Grabesstille, alles dies wirkte auf mein Gemüt. Kein Windhauch, kein Vogelruf, kein sonstiges Geräusch läßt sich hören, und eine Beklemmung liegt wie ein Alp auf mir. Die Ruhe, sie ist fühlbar, greifbar geworden, sie lagert auf den Stein, auf dem ich sitze, sie lagert auf dem Flusse, auf den Höhen und überall; sie hat aufgehört, die negative Bedeutung des Nichtvorhandenseins des Schalles vorzustellen und ist...als positive Kraft aufgetreten... Ich fühle mich allein und verlassen, stehe auf und der erste Fußtritt auf dem harten Schnee hallt mir als Echo entgegen; ich höre wieder etwas, es klingt wie Leben und das Gespenst ist gewichen." Heinr. W. Klutzschak, Als Eskimo unter den Eskimos, Wien, Pest, Leipzig, 1881, p. 174. In der Ruhe der Polarnacht, wo das Leben fast ausgestorben ist, wo der Mensch keine „Vielheit der Welt" vor sich hat, verwandelt er sich leicht in ein „objektloses Subjekt", das das „Nichts" wahrnimmt.

Die Überwindung des Narzißmus hat „Verneinung des Willens“ zur Folge, oder, indisch gesprochen, sie verursacht die Erkenntnis, daß diese ganze sichtbare Welt nur Mâyâ sei. Nun wendet sich der Einsichtige, der „vollkommen Erwachte“ (wie die Buddhisten sagen) von der „Vielheit“, von dem „Netz“, in dem der Âtman verstrickt war, ab: „es werden alle Regungen des Geistes unterdrückt“.

Und was ist die Folge dieser zu weit gehenden Verdrängung des Narzißmus? Wie immer in solchen Fällen, — das Gegenteil dessen, was bezweckt war. Zieht man die Libido von der Objektwelt zurück, so überflutet die Libidowelle das Individuum selbst und besetzt das autoerotische Gebiet. Und so heißt es darum vom Yoga-Zustand Mând.-Kar. 3, 38:

Kein Nehmen ist da, kein Geben,
Wo keine Sorge mehr besteht,
Dann ist nur in sich selbst ruhend
Das ew'ge Wissen, selbst sich gleich.

Wo „kein Nehmen und kein Geben“ da ist (Abbruch der Beziehungen zur Objektwelt), dort ist das „ewige Wissen“ „in sich selbst ruhend[6]“. Daß die letzten Worte einen erotischen (richtiger autoerotischen) Zustand angeben, folgt besonders klar aus dem Vergleich, den der Vers Mând.-Kar. 3, 42 anstellt:

---

6) Ein jüngerer Poet, Yogavâshistha, beschreibt diesen Zustand der Introversion mit folgenden Worten:

Wenn auf des Spiegels Fläche sich kein Berg,
Kein Tal, kein Wesen widerspiegelt, so verharrt
Die Spiegelkraft allein im eigenen Sein.
Dem gleicht, wenn der Erscheinungen Gewirr,
Wenn Ich und Du und Welt verschwunden ist,
Die Einsamkeit des Sehers, der nichts sieht.
(Nach H. Oldenberg, Die Lehre d. Upanish., p. 256.)

Der einsame Seher, der nichts sieht, ist dasselbe wie das „objektlose Subjekt“; und was der Einsame sieht, ist gleich der Spiegelkraft, die, wenn sie keine Gegenstände widerspiegelt, bei sich selbst verharrt. D. h. die Introversion ist ein autoerotischer Zustand.

Man unterdrücke methodisch
Den Geist, den Wunsch und Lust zerstreut,
Ganz ruhig wird er dann schwinden,
Sein Schwinden ist wie Liebeslust.

Der Geist wird gewöhnlich durch Wunsch und Lust zerstreut (d. h. wohl auf die Objektwelt gerichtet). Durch methodische Unterdrückung jedoch (durch Abwendung von der Objektwelt, durch „Introversion“) wird ein Zustand hervorgerufen, dessen Wonne der Liebeslust gleicht. Der „in sich ruhende“ Geist besetzt sich selbst mit Libido. Das ist der Yoga. Jede zu weit gehende Verdrängung verfehlt ihren Zweck („Die Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung“). —

Der selige Zustand, den die Buddhisten anstreben, ist bekanntlich das Nirvâna (= Erlöschung). Da die buddhistischen Bikshu's (= Bettlermönche) ähnlich dem Paramahansa allen Genüssen und weltlicher Lust entsagen mußten, so ist Nirvâna, wie Yoga, als Introversionszustand zu deuten. Es scheint, daß die Buddhisten in Nirvâna verschiedene Grade unterscheiden, vielleicht in der Weise, wie z. B. die modernen Hypnotiseure verschiedene Grade des Somnambulismus unterscheiden. So findet sich in der 16. Rede Buddhas der längeren Sammlung (Bd. 2, p. 199) die folgende Beschreibung, wie der „Erhabene“ vor seinem Tode in Nirvâna eingegangen sei. Da heißt es: „Da ist denn der Erhabene in die erste Schauung eingegangen, aus der ersten Schauung emporgekommen in die zweite Schauung eingegangen, aus der zweiten Schauung emporgekommen in die dritte Schauung eingegangen, aus der dritten Schauung emporgekommen in die vierte Schauung eingegangen, aus der vierten Schauung emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Raumes eingegangen, aus dem Bereiche des unbegrenzten Raumes emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Bewußtseins eingegangen, aus dem Bereich des unbegrenzten Bewußtseins emporgekommen in das Reich des Nichtdaseins eingegangen, aus dem Bereiche des Nichtdaseins emporgekommen in das Reich der Grenze möglicher Wahrnehmung

eingegangen, aus dem Bereiche der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung emporgekommen in die Auflösung der Wahrnehmbarkeit eingegangen". — Die hier beschriebenen Zustände fängen mit verschiedenen „Schauungen" an und schließen mit der „Auflösung der Wahrnehmbarkeit", was, wie mir scheinen will, wenn es nicht die völlige Vernichtung, so Etwas dem „Schauen des Nichts" ähnliches bedeuten muß[6a].

Max Müller äußert sich zu dieser Frage wie folgt: „(Bei Buddha bezeichnet Nirvâna) ein Eingehen der Seele zur Ruhe, ein Überwinden aller Wünsche und Begierden, Gleichgültigkeit gegen Freude und Schmerz, gegen Gutes und Böses, ein Versunkensein der Seele in sich selbst, und Freisein vom Kreislauf der Geschöpfe von der Geburt zum Tode und vom Tode zu neuer Geburt[7])." Wiederum also die Verneinung des Willens (Gleichgültigkeit gegen Gutes und Böses), die Abwendung von der Objektwelt, Introversion (Versunkensein der Seele in sich selbst). Und so meint Max Müller ferner: „Wenn somit Nirvâna in seinem (Buddhos) Geiste noch nicht vollständige Vernichtung war, so konnte es noch weniger das Aufgehen in eine göttliche Wesenheit sein. Es war nichts als Egoismus, im metaphysischen Sinne des Wortes — ein Zurücksinken in das Wesen, welches nichts als es selbst ist[8])."

Wir wissen, es gab auch in späteren Zeiten Bestrebungen in der unio mystica mit der Gottheit Eins zu werden. So ruft z. B. Thomas a Kempis, Von der Nachfolge Christi, 4, 13, 1 zu Gott: „Das bitte ich, darnach verlange ich, daß ich mit dir ganz vereinigt werde und mein Herz von allen geschaffenen Dingen abgezogen werden möge . . ." Ferner ebenda 4, 15, 3: „Wer also seinen Sinn einfältigen Herzens zu Gott erhebt und sich von aller ungeordneten Liebe oder Unlust an geschaffenen Dingen ausleert, der wird für die göttliche Gnade empfänglich und des Geschenkes der Gnade würdig sein. Denn der Herr

---

6a) Die „Schauungen" entsprechen der ersten Stufe der Introversion, die „Auflösung der Wahrnehmbarkeit" — der zweiten Stufe.

7) Max Müller, Essays, Bd. 1, Leipzig, 1881, p. 289.

8) Ib., p. 261.

schenkt seinen Segen da, wo er leere Gefäße findet." Nun haben die Hindu's längst erkannt, daß der „höchste Âtman" oder Brahman, das „innere Wesen aller Dinge" — in uns selbst ruht. Somit wird die unio mystica zu Introversion („leeres Gefäß" wie Thomas a Kempis sagt), — ein Zurückfluten der Libido bis zur Besetzung des autoerotischen Gebietes, oder, wie Max Müller die psychoanalytische Theorie anticipierend sich ausdrückt, „Egoismus im metaphysischen Sinne des Wortes".

Das Ideal der indischen Ethik war, wie wir sahen, die „Auflösung der Wahrnehmbarkeit", das „Schauen des Nichts". Auch Schopenhauer meint, daß „nachdem unsere Betrachtung zuletzt dahin gelangt ist, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Daseyn sich uns als Leiden darstellte, vor Augen haben, uns eben dieses als ein Übergang in das leere Nichts erscheint[9])".

Nun ist aber darauf zu achten, daß Schopenhauer dem Begriffe „Nichts" keinen absoluten Sinn beizulegen geneigt ist. Er meint nämlich, „daß der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert". „Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und setzt dieses Verhältniß, also auch jenes Andere, voraus[10])." Die Erlösung, die der Heilige anstrebt, kann darum keine Vernichtung der Welt bedeuten, da ein „leeres Nichts" (im absoluten Sinne des Wortes) gar nicht denkbar sei.

„Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung

[9]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. I., § 71, Werke, Bd. 1, p. 483.
[10]) Ib., p. 484.

überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher Alles für diesen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann seyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und kein Wann mehr hat, er sei ins Nichts verloren gegangen."

„Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen[11]."

Das Nichts ist also nur ein Anderssein der Welt für uns. Die Vorstellung nämlich macht eine Seite der Welt, der Objektivität des Willens, aus, eine Seite, die unter den Formen Raum und Zeit uns erscheint. Der Asket wird gleichsam aus den raum-zeitlichen Verhältnissen herausgehoben, er steht der Welt nicht mehr gegenüber, sondern er fühlt sich mit ihr Eins, er geht in ihr auf. Dieses neue Lebensgefühl wertet die Welt als Vorstellung (d. h. die uns „gegenüberstehende" Welt) als Nichts. Die Welt als „Spiegel" ist verschwunden.

Daß mit dieser Charakteristik dasselbe gemeint ist, was wir oben als Yoga, Nirvâna, unio mystica bezeichneten, erhellt noch aus den folgenden Worten Schopenhauers: „Würde dennoch", sagt er „schlechterdings darauf bestanden, von Dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntniß zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entzückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat . . .[12]" Es ist der Zustand des „Vier-

[11]) Ib., p. 485.
[12]) Ib. p. 485.

ten", den die Inder als das „objektlose" Subjekt bezeichnen. Wenn dieser letzte Ausdruck philosophisch angreifbar sei (weil mit dem Verschwinden des Objekts auch das Subjekt seinen Sinn verliert), so drückt er dennoch in psychologischer Hinsicht die Situation sehr richtig aus. Indem der Asket sich in sich selbst verliert, wird er wirklich zu einem objektlosen — ohne „Anhangen" Lebenden (nach der Ausdrucksweise der Buddhisten) — Subjekt[13]).

---

[13]) Es ist noch hier zuzufügen, daß Nirvâna ein vieldeutiger Begriff ist und von verschiedenen Autoren verschieden definiert wird. „Die Meinungsverschiedenheit (über den Sinn von Nirvâna), schreibt Childers (Dictionary of the Pali-Languages, London, 1875, p. 2659), wurzelt in dem Umstande, daß die buddhistischen Texte eine doppelte Reihe von Ausdrücken bieten; die eine fordert ewig dauernde Glückseligkeit, die andere unbedingte Vernichtung. Dementsprechend sehen die einen in Nirvâna selige Freiheit von allen Begierden und Leiden, die anderen vollständige Aufhebung der Existenz" (Jos. Dahlmann, a. a. O., p. 5). Dahlmann erklärt diese Doppelsinnigkeit von Nirvâna dadurch, daß dieser Begriff ursprünglich gar nicht erst im Buddhismus, sondern noch auf brahmanischem Boden entstanden ist. Im Brahmanismus war das höchste Ideal das Eingehen in Brahma: hier ist jedes individuelle empirische Sein verweht, aber das wahre Selbst dauert ewig. „So ist Nirvâna Vernichtung und ewiges Glück." Wie es Mahâbarata VI, 26, 71 heißt: „Wer alles Begehren aufgibt und ohne Wünsche ist, ohne Ich, ohne Mein, der erreicht die Ruhe. Es ist der Brahmazustand; wer in diesem Stadium beharrt, gelangt im Tode zum Brahma-Nirvâna" (ib., p. 15 u. 39). Brahma ist, wie wir wissen, das unpersönliche Wesen der Welt, oder, wie Schopenhauer es faßt, der Eine Wille. Das „ewige Glück" besteht in der Vernichtung der empirischen Individualität, im Eingehen in das Unpersönliche. In diesem Sinne ist (wie Schopenhauer lehrt) das „Nichts" kein absoluter, sondern bloß relativer Begriff: es ist (wie die indischen Texte sich von Nirvâna ausdrücken) zwar ein Erlöschen, gleichzeitig aber vergleichbar auch der Flamme der ölgetränkten Leuchte, die rein und klar aufleuchtet, ohne unstät zu flackern. Wie es z. B. Mahâbarata XIV 19, 21 ausdrückt: „Nachdem er (der Vollendete) alle Eindrücke, sinnliche und geistige, abgestreift, erreicht er allmählich Nirvâna, wie die Flamme, der das Brennholz ausgeht". „Von allen sinnlichen Eindrücken befreit, erreicht er das ewige, höchste, unwandelbare, unvergängliche Brahma". Oder wie es auch häufig heißt: „Wie die ölgetränkte Flamme an windloser Stelle leuchtet und aufrecht steht, ohne hin und her zu flammen, so erscheint der Vollendete" (nach J. Dahlmann, ib., p. 39).

Die ewige Gerechtigkeit.

Dem Standpunkte der Verneinung des Willens, der Nichtigkeitserklärung der Welt, liegt es nicht fern, die Begierde (die Bejahung des Willens) als Sünde aufzufassen. Denn die „Erlösung“ ist nur als Folge der Verneinung des Willens zu erwarten, alles was dem im Wege steht ist Sünde. Diese Wendung gibt dem Problem insbesondere die religiöse Weltanschauung, die Gott zum Prinzip der Welt nimmt.

Die Bejahung des Willens als Sünde gefaßt finden wir darum im christlichen Asketismus. Volkstümlich und klar ist dieser Standpunkt z. B. von Thomas a Kempis formuliert worden. Wir wollen hier einige Stellen aus seinem Schriftchen Von der Nachfolge Christi[1]), anführen. So schreibt er, a. a. O. 1, 1, 3: „Das ist die höchste Weisheit, die Welt zu verschmähen und nach dem Himmelreich zu trachten.“ Ebenda 1, 1, 5: „Suche also dein Herz von der Liebe der sichtbaren Dinge abzuziehen und dich zum Unsichtbaren zu erheben. Denn die ihrer Sinnlichkeit folgen, beflecken ihr Gewissen und verscherzen die göttliche Gnade.“ — Man muß also die Welt verschmähen, um die göttliche Gnade nicht zu verscherzen. Warum? Weil nämlich die „Welt“ (Bejahung des Willens) immer Leiden bedeutet. Denn, wie es a. a. O. 1, 6, 1 heißt: „So oft ein Mensch leidenschaftlich etwas begehrt, so wird er innerlich unruhig.“ Und ferner eb. 1, 6, 2: „Wenn er aber erlangt hat, was er wünscht, so straft ihn alsbald sein Gewissen, daß er seiner Leidenschaft gefolgt ist, die die gesuchte Befriedigung nie gewährt. Der wahre Friede des Herzens wird also nur gefunden, wenn man den Leidenschaften

[1]) Übers. von v. Bethmann-Hollweg, Hamburg, Agentur d. Rauhen Hauses, 5. Aufl.

widersteht, nicht, wenn man ihnen dient.“ — Diese Worte, die ganz schopenhauerisch klingen, stellen die Identität fest, zwischen Leiden, Sünde und Strafe: Wer sich den Leidenschaften hingibt, findet nie die gesuchte Befriedigung und verscherzt zugleich die göttliche Gnade. Die Leiden, die den Leidenschaften (der Bejahung des Willens) auf den Fersen folgen, sind die Strafe Gottes.

Setzt der Buddhismus die Ursache des Leidens im „Willen zum Leben“, im „Trachten nach Dasein und Genuß“, im „Anhangen“ (an die irdischen Dinge), so sieht Thomas a Kempis in allem diesen das Sündhafte, das uns von der göttlichen Gnade entfernt, wie es, Die Nachfolge Christi 1, 11, 3 heißt: „Wären wir uns selbst völlig abgestorben und innerlich durch nichts gebunden, so könnten wir auch die göttlichen Dinge verstehen und etwas von himmlischer Anschauung erfahren. Das ganze und größte Hindernis ist, daß wir noch nicht frei sind von Leidenschaften und bösen Gelüsten, und uns nicht entschließen können, den vollkommenen Weg der Heiligen zu wandeln.“ — Weil wir uns nicht leicht entschließen können, den vollkommenen Weg der Heiligen zu wandeln, den bösen Leidenschaften zu entsagen, können wir auch nicht erlöst werden und die himmlische Anschauung erfahren, bleiben also den Leiden des irdischen Daseins verfallen. Die Identität von Leiden und Sünde springt wieder in die Augen: die Leiden können nur als Strafe Gottes aufgefaßt werden, die dem Menschen auferlegt sind, weil er den bösen Gelüsten gehorcht. Darum ist die Seligkeit nur den Entsagenden verheißen. So, Die Nachf. Christi 3, 20, 5: „Aber leider wird ein der Welt ergebenes Herz nur zu leicht von der bösen Lust überwunden, und glaubt unter den Dornen Genüsse verborgen, weil es die Süßigkeit Gottes und die innere Lieblichkeit der Tugend weder gesehen noch gekostet hat. Die aber die Welt vollkommen verachten und in heiliger Zucht nur Gott zu leben trachten, die kennen wohl die göttliche Süßigkeit, die der wahren Weltentsagung verheißen ist, und sehen es klar, wie schwer die Welt irrt, und wie mannigfach sie betrogen wird.“

Begehren ist Leiden, Begehren ist Sünde, — folglich ist das Leiden die Strafe Gottes. Das ist der Standpunkt des religiös orientierten Asketentums. Im Schopenhauerschen Gedankensystem übernimmt die Stelle Gottes der allmächtige Wille, und die Strafe Gottes wird zur „ewigen Gerechtigkeit". Wie im Staate jede böse Tat durch die zeitliche Gerechtigkeit gesühnt wird, so gibt es auch eine ewige Gerechtigkeit, die im Wesen der Welt selbst liegt, und bei der das Vergehen und die Strafe nicht durch die Zeit getrennt, sondern mit einander so verbunden seien, daß beide Eines sind.

„Die Erscheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten. Das Daseyn selbst und die Art des Daseyns, in der Gesammtheit, wie in jedem Theil, ist allein aus dem Willen. Er ist frei, er ist allmächtig. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Willens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Daseyn überhaupt, sodann das Daseyn seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt so wie sie ist, von Zufall und Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt. Die Verantwortung für das Daseyn und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein Anderer; denn wie hätte er sie auf sich nehmen mögen?[2]" Der Wille zum Leben wird hier also als Sünde gefaßt, und die Leiden des Daseins sind die Strafe dafür; nicht von einem außerweltlichen Gott verhängt, sondern als eine Naturnotwendigkeit: „Die Welt selbst ist das Weltgericht."

Diese ganze Welt ist die Objektität des einen Willens. In-

---

[2]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., § 63, Werâe, Bd. 1, p. 415.

dem aber jedes einzelne Ding jedem anderen den Raum, die Zeit und die Kausalität „streitig“ macht, kommt dadurch der Wille mit sich selbst in Konflikt. Die Sonderheit, als Ausdruck der Bejahung des Willens, ist die Vorraussetzung für die Leiden der Welt und ihrer Sündigkeit.

Den Blick des rohen Individuums trübt der Schleier der Mâyâ: „ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Da erscheint ihm die Wollust als Eines, und die Quaal als ein ganz Anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als Eines und das Übel als ein Anderes. Er sieht den Einen in Freuden, Überfluß und Wollüsten leben, und zugleich vor dessen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er selbst, in heftigem Willensdrange, der sein Ursprung und sein Wesen ist, ergreift die Wollüste und Genüsse des Lebens, hält sie umklammert fest, und weiß nicht, daß er durch eben diesen Akt seines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er schaudert, ergreift und fest an sich drückt. Er sieht das Übel, er sieht das Böse in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens zum Leben sind, hält er sie für sehr verschieden, ja ganz entgegengesetzt, und sucht oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuscht durch den Schleier der Mâyâ[3].“ — Die Bejahung des Willens bringt diesen mit sich selbst in Widerspruch. Denn der Unterschied zwischen dem Peiniger und dem Gepeinigten ist Illusion, Mâyâ; denn sie

---

[3]) Ib., p. 416.

beide sind doch Objektität des einen Willens. Somit erscheint die Bejahung des Willens als Sünde und Leiden zugleich. Und diesen Zusammenhang (von Sünde und Leiden) nennt Schopenhauer die „ewige Gerechtigkeit“. Denn aus der rücksichtslosen Bejahung des Willens, die ohne Eingreifen in die Sphäre des fremden Willens unmöglich ist, folgt alle Schuld und alle Leiden der Welt. Und darum sind diese Leiden als eine Gerechtigkeit zu betrachten, weil sie vom Willen (dessen Objektität nämlich die Welt ist) selbstverschuldet sind.

Die Anschauung von der „ewigen Gerechtigkeit“, die in der Welt waltet, könnte man die „tragische Weltanschauung“ nennen, weil sie auf die Weltordnung überträgt, was im Bereiche der tragischen Kunst vollkommen zutrifft. Was wir im folgenden näher zu erörtern gedenken.

In einem früheren Kapitel sprachen wir von der „dramatischen Spaltung“: so war z. B. Gott Dionysos eine Abspaltung oder eine Projektion aus dem Seelenleben der gläubigen Gemeinde (eine „Vision des Chores“). Dionysos verkörperte Triebe in der Seele der Gemeinde, die unter alltäglichen Verhältnissen zurückgehalten werden mußten und als verpönt galten. Die dionysischen Schwärmereien bedeuten einen Durchbruch aus dem Unbewußten, eine Losbindung der sonst unterdrückten (verdrängten) Triebe (also „Bejahung des Willens“). Nun kommt die Ernüchterung wieder zu ihrem Rechte und zwingt eine neue Verdrängung der entfesselten Leidenschaften auf. Als Ausdruck dieser Verdrängung ist wohl die Verfolgung des Helden Dionysos aufzufassen. Von wem ist also Dionysos verfolgt? Im Grunde genommen von derselben gläubigen Gemeinde, deren Gott er ist. Die Leiden Dionysos' sind also die Selbstbestrafung der Gläubigen: der Peiniger und der Gepeinigte sind nicht verschieden, sondern Eines.

In Aischilos' Tragödie „Der gefesselte Prometheus“ sehen wir einen Heros auftreten, der den strengen Göttern gegenüber sich als Freund und Beschützer der Menschen benimmt. Prometheus scheut sich nicht dem höchsten Gott Zeus Vorwürfe

ins Gesicht zu schleudern, daß er zu den Menschen zu streng, ja sogar ungerecht sei. Für seine Frevelreden wird dann Prometheus grausam bestraft. Verfolgen wir die Gesänge des Chores aufmerksam, so merken wir bald einen Zwiespalt der Seele, der dort zum Ausdruck kommt: der Chor nämlich sieht in Prometheus einen großen Wohltäter der Menschen, klagt über sein tragisches Schicksal, ist aber zugleich über seinen Mut den Göttern gegenüber höchst entsetzt. Prometheus ist zwar ein großer Heros, aber zugleich auch ein großer „Frevler“. Bei aller Sympathie für Prometheus empfindet der Chor seine Strafe als eine verdiente. Wie ist dies zu begreifen? Die höchsten Götter repräsentieren die verdrängenden Tendenzen in uns, diejenigen Kräfte, die ein rücksichtsloses Sich-Ausleben hemmen (die „Verneinung des Willens“). Dem Menschen fällt aber die immerfortwährende Verdrängung, die ewige Entsagung, zu schwer, da fängt er im Innern zu rebellieren an. Der Gott Zeus erscheint ihm zu streng, ungerecht, unbarmherzig. Aus dieser Stimmung entsteht der Heros Prometheus, der ewige Rebelle, der Freund und Beschützer. Aber die Verdrängungstendenz erweist sich bald als zu wirksam und der Heros muß tragisch enden[4]). Der strafende Gott und der rebellische Heros, sie beide sind nur Projektionen aus dem Seelenleben desselben Menschen, der sündigen möchte und nicht Mut genug dazu hat. Wiederum sind also der Strafende und der Gestrafte, obwohl in der Erscheinung verschieden, im Grunde doch Eins[5]).

Zu Grunde der tragischen Situation liegt die Uneinigkeit mit sich selbst: man ist Richter und Gerichteter zugleich. Es sitzt gleichsam ein „innerer Richter“ (Gewissen) in uns, der uns für unsere bösen Gelüste verurteilt und dies Urteil auch wirklich erleben läßt (Gewissensqual). „Nicht in den Fernen

---

[4]) Eine ausführlichere Analyse des „Gefesselten Prometheus“ siehe Leo Kaplan, zur Psychologie d. Tragischen, Imago, Zeitschr. zur Anwendung d. Psychoanal., herausgeg. von Freud, Bd. 1, H. 2.

[5]) Zu diesem Thema siehe noch Leo Kaplan, Der Verbrecher und der tragische Held, Imago, Bd. 4, H. 2.

des unermeßlichen Weltraumes, nicht in des Meeres Mitte, nicht in den Tiefen der Bergesklüfte findest du eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Taten entrinnen könntest.“ (Dhammapada.)

Dieser „innere Richter“ ist es, der auch manchen Verbrecher zwingt, sich der menschlichen Gerechtigkeit auszuliefern. Nach geschehener Tat wird die „Sonderheit“, in der der Verbrecher sich als absolut verschieden von dem von ihm Gequälten erscheint, gleichsam aufgehoben; die weite Kluft zwischen Ich und Du ist verschwunden. „So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, dem gemäß er seine Person von jeder anderen als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, welche Erkenntnis, weil sie seinem Egoismus allein gemäß und die Stütze desselben ist, er mit aller Gewalt festhält, wie denn fast immer die Erkenntniß vom Willen bestochen ist; so regt sich dennoch im Innern seines Bewußtseyns die geheime Ahndung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Quaalen, die sie leiden, ja, durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen; dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlseyn sucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form, Raum und Zeit ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit Quaal bezahlen muß. . . .“[6])

---

[6]) Schopenhauer, W. a. W. u. V., I., § 65, Werke, Bd. 1, p. 431 f.

Für die tragische Situation bestehen Schopenhauers Worte mit vollem Recht. Weil der Mensch im Laufe der Kulturentwicklung sich immer neue Hemmungen auferlegen und die ursprüngliche tierische Natur verdrängen mußte, ist er nicht imstande mehr irgend einem ursprünglichen Triebe nachzugeben, ohne dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Der Mensch ist Sünder und Richter zugleich und muß „die Wollust mit Quaal bezahlen". Dies tragische Wesen der menschlichen Natur projiziert nun Schopenhauer auf das Weltall: das ist der Sinn seines Pessimismus, der das freie Spiel der Naturkräfte als einen tragischen Seelenkonflikt (als „Widerspruch des Willens mit sich selbst") betrachtet.

Schlußergebnisse.

1. Schopenhauer und der Idealismus.

Ist die Schopenhauersche Philosophie als Idealismus zu charakterisieren? Auf den ersten Blick will es so scheinen. Denn sein Ausgangspunkt in seinem Hauptwerk ist der: „Die Welt ist unsere Vorstellung". Betrachtet man aber die Sache etwas genauer, so stellt sich heraus, daß der Schopenhauersche Idealismus ein bloßer Scheinidealismus ist.

Der echte Idealismus löst die Wirklichkeit in bloße Vorstellungen auf. Es gibt dann gar keine andere Wirklichkeit, als die Wirklichkeit der Vorstellungen, und das in zweifacher Hinsicht: in Hinsicht der Welt und in Hinsicht des Menschen. Der idealistischen Behauptung: „Die Welt ist Vorstellung" entspricht logischerweise in der Psychologie die andere Behauptung: „Alle psychische Realität ist Bewußtsein, psychisch und bewußt sind Synonime". Es gibt außer der Vorstellung keine andere Realität, die Welt entsteht gleichsam in und durch die Vorstellung. Liegt aber alle Realität nur in der Vorstellung, so besteht das ganze Wesen des Psychischen nur im Bewußtsein. Bewußtsein-Psychologie und idealistische Auffassung der Wirklichkeit sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache[1]).

Und nun Schopenhauer! Seine Philosophie steht in vollem Gegensatz zu der eben skizzierten idealistischen Auffassung. Die Wirklichkeit ist durch die Vorstellung nicht er-

---

[1]) Zu diesem Thema siehe Leo Kaplan, Psychoanalyt. Probleme, Kap. VI (Das Unbewußte und das Problem der Außenwelt), Fr. Deuticke, Wien, 1916.

schöpft, die Vorstellung ist nicht das Primäre in der Welt, sondern der Wille. Im mystischen Begriff des Willens erkennt Schopenhauer einen Wirklichkeitskern an, der nicht Vorstellung ist. Die Welt als Vorstellung setzt allerdings das vorstellende Subjekt voraus. Es ist aber für die Welt gar nicht wesentlich vorgestellt zu sein, meint Schopenhauer. Das ist echter Realismus.

Schopenhauer fand eine mächtige idealistische Philosophie (Fichte, Hegel) vor. Unwillkürlich eignete er sich ihre Phraseologie an und machte sie scheinbar zum Ausgangspunkt auch seiner Weltauffassung. Im Laufe des Aufbaues seines Systems hat sich der Schwerpunkt verschoben und die „Welt als Vorstellung“ wurde der „Welt als Wille“ unterstellt.

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie das geschah. Schopenhauer war ein sehr feiner und tiefer Psychologe. Er, der der Betrachtung des Traumes und der somnambulen Erscheinungen, so viel Aufmerksamkeit widmete, mußte bald einsehen, daß das Bewußtsein nur ein winziger Ausschnitt aus dem psychischen Leben bedeutet, daß hinter dem Bewußtsein eine andere psychische Realität steht, ein Wirkendes, Triebhaftes, Tendenzhaftes. Erschöpft aber das Bewußtsein nicht die psychische Wirklichkeit, so ist Vorstellung nicht mehr Wirklichkeit schlechthin, und hinter der Welt als „Vorstellung“ muß noch ein anderer wesenhafterer Kern stecken.

Versuchen wir uns klar zu werden, was eigentlich die Philosophie: „Die Welt ist meine Vorstellung“ — psychologisch bedeutet. Ist die Welt Vorstellung und nur Vorstellung, so entsteht die Welt gleichsam in und durch die Vorstellung. Es wird somit der Vorstellung eine magische (= schöpferische) Funktion zugeschrieben, wogegen der Realismus der Vorstellung bloß eine abbildende Funktion beilegt. Wir wissen aber bereits, daß der magische Gedanke ein Ausfluß des Narzißmus ist. Die idealistische Auffassung der Welt ist somit der Ausdruck einer narzißtischen Gemütslage. Was Schopenhauer betrifft, so ist es klar, daß er ursprünglich eine ziemlich ausge-

prägte narzißtische Natur war, er hat es aber, wie seine Ethik zeugt, zu einer starken Überwindung des Narzißmus gebracht. Darin ist der tiefere Grund zu suchen, warum er seine Philosophie mit einer idealistischen Phraseologie anfängt und schließlich doch in einer realistischen Willensmetaphysik endet. Die schöpferische Allmacht liegt ihm letzten Endes nicht in der Vorstellung des vorstellenden Subjekts, sondern in dem unpersönlichen Einen Willen.

2. Schopenhauer und die Religion.

War Schopenhauer eine religiöse Natur? Auf diese Frage ist nicht ohneweiters leicht eine Antwort zu geben, weil der Ausdruck Religion vieldeutig ist. Man muß zuerst einen bestimmten Sinn in diesen Ausdruck hineinbringen, erst dann läßt sich auf unsere Frage eine bestimmte Antwort geben.

Versteht man unter Religion den Glauben an einen persönlich gedachten Gott oder den kirchlich organisierten Kultus, der diesem Gotte geweiht ist, so war Schopenhauer ein ausgesprochener Atheist. Es ist aber daran zu erinnern, daß z. B. auch der gebildete alte Hindu eigentlich nur an Brâhma glaubte und seine ganze Religion bestand in dem Verlangen und Bestreben in Brâhma aufzugehen. Brâhma ist aber kein persönlicher Gott, sondern das unpersönliche Wesen der Welt. Und der Kultus dieser Brahmareligion bestand nur in dem Studium der Upanishadlehren. In diesem Sinne war Schopenhauer, der sein ganzes Leben dem Studium der Willensmetaphysik gewidmet hat und dessen höchste Sehnsucht war, in das „Nichts“ (= Brâhma-Nirvâna) einzugehen, tief religiös.

Der tiefere Sinn aller Religiosität besteht in der Anerkennung einer objektiven Allmacht, im Gegensatz zu der persönlichen Allmacht des magisch denkenden Menschen. Und in diesem Sinne ist nicht nur Schopenhauer, sondern auch mancher sogenannter Atheist (wie z. B. Spinoza und ferner alle echten Naturwissenschaftler) viel religiöser als manche sogenannte Heilige der positiven Religionen.

3. Schopenhauer und das Christentum.

Man könnte noch die Frage aufwerfen, in welcher Beziehung die Schopenhauersche Philosophie zum Christentum steht? Auch bei Beantwortung dieser Frage muß man sich eingedenk sein, daß der Begriff Christentum nicht eindeutig sei. Soll man darunter bloß eine bestimmte moralische Lehre, aufgestellt von einem gewissen Jesus vor zirka 2000 Jahren, verstehen, wie uns manche radikale protestantische Theologen überzeugen möchten? Es kann natürlich niemanden verwehrt werden, heutzutage sein Christentum in solchem Sinne zu nehmen. Das ist aber keinesfalls der ursprüngliche Sinn des Christentums, der Lehre vom Heilbringer[2]).

Ich meine, man darf diesen Sinn kurz so umschreiben: Der Mensch ist durch und durch sündhaft und ist nicht imstande, durch eigene Kraft aus dieser Sündhaftigkeit herauszukommen. Die Gnade Gottes ist aber groß. Er ließ darum seinen Sohn Mensch und Märtyrer werden. Dieser reine, seiner ursprünglichen Natur nach göttliche Christus hat durch seine irdischen Leiden die Schuld der Menschheit gesühnt und für sie die Erlösung möglich gemacht. — Zugrunde des Christentums liegen also drei Gedanken: 1. Die angeborene Sündhaftigkeit und Schwäche des Menschen, 2. die Gnade Gottes und 3. die Erlösung durch Christi Leiden.

Prüfen wir jetzt in dieser Hinsicht die Lehre Schopenhauers. Der Mensch ist durch und durch Bejahung des Willens zum Leben. Das bedeutet, daß jedes Individuum jedem anderen Raum und Zeit immerfort streitig macht. Der Wille zum Leben ist so viel als der Krieg aller gegen alle. Das ist aber Sünde (Punkt 1 der christlichen Lehre). Wie soll der Mensch der Sünde aus dem Wege gehen? Er soll zur Erkenntnis kommen, daß „Ich und Du und die Welt“ Objektität desselben Einen

---

[2]) Alle sterbenden und auferstehenden Götter sind Heilbringer: sie wehren (kosmisches) Unheil ab und bringen Heil (Fruchtbarkeit). Jesus aber ist Heilbringer im ethischen Sinne.

Willens sind und es darum einen Widerspruch mit sich selbst ist, dem Anderen Böses zuzufügen. Nun heißt es aber, daß der Intellekt nur ein Diener des mächtigen Willens sein kann. Wie soll nun dieser Diener-Intellekt dazu kommen etwas einzusehen, was dem Herrn-Willen nicht genehm sei? Die höhere Einsicht also, die zu der Verneinung des Willens führen sollte, erscheint als ein Mirakel, als etwas, was auf natürlichem Wege gar nicht geschehen kann! Hier nähert sich Schopenhauer dem zweiten Punkt der christlichen Lehre.

Er entfernt sich aber wiederum der christlichen Idee, da bei ihm die Erlösung (wie auch im Buddhismus) dennoch nicht durch die Leiden eines unschuldigen Gott-Menschen zustande kommt, sondern ganz das Werk individueller innerer Wandlung bleibt. Das Mirakel muß zustande kommen, der Wille muß gebrochen werden, er muß sich selbst verleugnen, es gibt keinen anderen Weg der Erlösung.

4. Schopenhauer und der Sozialismus.

In seinen politischen Ansichten bekanntlich war Schopenhauer ziemlich konservativ. Und die Darsteller seiner Lehren (aus den Kreisen der „Philosophie-Professoren") lieben es, darauf hinzuweisen. Nun stehen aber seine konservativ-politischen Ansichten in keinem organischen Zusammenhang mit dem inneren Kern seiner Weltanschauung. Sie bilden vielmehr ein Überbleibsel aus der gewohnheitsmäßigen Denkweise jener „gut-bürgerlichen" Kreise, von denen er sich sonst durch seine Philosophie abgesondert hat. Die meisten Menschen, meinte er, sind ihr Lebenslang unmündig, intellektuell nicht vollwertig; sie brauchen eine starke monarchische Hand, die sie leitet und durch das Leben führt. Dieser aristokratische Hochmut steht in keiner Beziehung zu der Demut, die aus der Forderung der Verneinung des Willens fließt.

Dagegen, wie wir früher gesehen, sind seine extrem-sozialistischen Ansichten eine bloße Konsequenz der Grundlagen seines Gedankensystems. Die Ausbeutung fremder Arbeit ist

eine Verneinung des Willens des Anderen. Und wenn dieser Andere (d. h. der Arbeiter) sich dagegen wehrt, sogar bis zur Anwendung offener Gewalt, so begeht er noch kein Unrecht, er bekämpft bloß die Verneinung seines Willens durch Jenen. Besonders ist das Privateigentum eine solche Verneinung des Willens zum Leben der Anderen (d. h. der Wille des Einen macht den Anderen den Raum und die Zeit streitig). Und daraus folgt für Schopenhauer das Recht der Expropriation der Expropriatäre. Damit ist das Recht und auch die Forderung der sozialistischen Revolution ausgesprochen.

In den letzten Forderungen stimmt also Schopenhauer mit dem Sozialismus überein. Aber, könnte man erwidern, seine Voraussetzngeun sind doch so verschieden von denjenigen des Sozialismus! Wir wollen auch diese Frage näher prüfen.

Es ist wiederum darauf zu achten, daß der Sozialismus (ohne nähere begrenzende Angaben) ein ziemlich vager Begriff ist, der in Verbindung mit verschiedenartigen theoretischen Grundsätzen verknüpft war. Man findet sozialistische (oder kommunistische) Forderungen bei Plato, im Urchristentum, bei den Utopisten, bei Proudon usw. Wir wollen hier den marxistischen Sozialismus herausgreifen und ihn mit den Schopenhauerschen Ideen vergleichen.

Bekanntlich hat Marx seine philosophischen Ansichten nie systematisch durchgearbeitet. Er hat bloß abgerissene und hingeworfene Gedanken hinterlassen. Und da fällt ein Satz (ein oft und gründlich mißverstandener Satz) auf: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein bestimmt das Bewußtsein". Das ist das Bekenntnis zum Realismus: Außer dem Bewußtsein gibt es noch ein anderes Sein, und dieses ist das Primäre, das Bestimmende, das Bewußtsein ist aber das Bestimmte. In diesem Bekenntnis liegt die Absage aller Magie der Vorstellung: die Welt ist nicht bloß unsere Vorstellung.

In historischer Hinsicht bestimmt Marx das Sein als das ökonomische Sein. „Die Gesamtheit der Produktionsverhält-

nisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt[3]).“

D. h. der Kampf um die Existenz, der Produktionsprozeß (= der Wille zum Leben) bildet die Basis, auf der sich ein ideologischer Überbau erhebt. Das entspricht der Schopenhauerschen Formel, daß der Intellekt nur ein Diener des Willens sei. Daß (nebenbei bemerkt) dabei dennoch „wahre“ Erkenntnis herauskommt, und nicht nur solche nach der bekannten Formel: „Der Wunsch ist der Vater des Gedankens“ — erklärt sich daraus, daß im Produktionsprozeß der Mensch mit der Natur in unmittelbaren Kontakt tritt, Erfahrungen sammelt, sie ordnet, und dadurch unaufhaltsam seine eigene Natur bereichert und verändert.

Nach der Marxistischen Lehre sind es die ökonomischen Interessen, die die Menschen in ihrem Denken und Handeln bestimmen. Nun in einer Gesellschaft, die in verschiedene Klassen mit kontradiktorischen Interessen gespalten ist, werden verschiedene Klassenideologien entstehen müssen. Insbesondere wird in der kapitalistischen Gesellschaft das Proletariat bestrebt sein, eine solche soziale Ordnung herbeizuführen, die fortan eine Ausbeutung der Arbeit unmöglich macht. Die Voraussetzung dieser Ausbeutung ist das Privateigentum auf die Produktionsmittel. Darum stellt das Proletariat die Forderung der „Expropriation der Expropriatäre“, die Forderung der Sozialisierung der Produktionsmittel.

Hier erscheint die sozialistische Forderung als Klassenforderung, diktiert durch den Klassenegoismus. Dagegen ist bei

---

3) Vorwort zur Schrift Marx': Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859.

3. Schopenhauer und das Christentum.

Man könnte noch die Frage aufwerfen, in welcher Beziehung die Schopenhauersche Philosophie zum Christentum steht? Auch bei Beantwortung dieser Frage muß man sich eingedenk sein, daß der Begriff Christentum nicht eindeutig sei. Soll man darunter bloß eine bestimmte moralische Lehre, aufgestellt von einem gewissen Jesus vor zirka 2000 Jahren, verstehen, wie uns manche radikale protestantische Theologen überzeugen möchten? Es kann natürlich niemanden verwehrt werden, heutzutage sein Christentum in solchem Sinne zu nehmen. Das ist aber keinesfalls der ursprüngliche Sinn des Christentums, der Lehre vom Heilbringer[2]).

Ich meine, man darf diesen Sinn kurz so umschreiben: Der Mensch ist durch und durch sündhaft und ist nicht imstande, durch eigene Kraft aus dieser Sündhaftigkeit herauszukommen. Die Gnade Gottes ist aber groß. Er ließ darum seinen Sohn Mensch und Märtyrer werden. Dieser reine, seiner ursprünglichen Natur nach göttliche Christus hat durch seine irdischen Leiden die Schuld der Menschheit gesühnt und für sie die Erlösung möglich gemacht. — Zugrunde des Christentums liegen also drei Gedanken: 1. Die angeborene Sündhaftigkeit und Schwäche des Menschen, 2. die Gnade Gottes und 3. die Erlösung durch Christi Leiden.

Prüfen wir jetzt in dieser Hinsicht die Lehre Schopenhauers. Der Mensch ist durch und durch Bejahung des Willens zum Leben. Das bedeutet, daß jedes Individuum jedem anderen Raum und Zeit immerfort streitig macht. Der Wille zum Leben ist so viel als der Krieg aller gegen alle. Das ist aber Sünde (Punkt 1 der christlichen Lehre). Wie soll der Mensch der Sünde aus dem Wege gehen? Er soll zur Erkenntnis kommen, daß „Ich und Du und die Welt“ Objektität desselben Einen

---

[2]) Alle sterbenden und auferstehenden Götter sind Heilbringer: sie wehren (kosmisches) Unheil ab und bringen Heil (Fruchtbarkeit). Jesus aber ist Heilbringer im ethischen Sinne.

Willens sind und es darum einen Widerspruch mit sich selbst ist, dem Anderen Böses zuzufügen. Nun heißt es aber, daß der Intellekt nur ein Diener des mächtigen Willens sein kann. Wie soll nun dieser Diener-Intellekt dazu kommen etwas einzusehen, was dem Herrn-Willen nicht genehm sei? Die höhere Einsicht also, die zu der Verneinung des Willens führen sollte, erscheint als ein Mirakel, als etwas, was auf natürlichem Wege gar nicht geschehen kann! Hier nähert sich Schopenhauer dem zweiten Punkt der christlichen Lehre.

Er entfernt sich aber wiederum der christlichen Idee, da bei ihm die Erlösung (wie auch im Buddhismus) dennoch nicht durch die Leiden eines unschuldigen Gott-Menschen zustande kommt, sondern ganz das Werk individueller innerer Wandlung bleibt. Das Mirakel muß zustande kommen, der Wille muß gebrochen werden, er muß sich selbst verleugnen, es gibt keinen anderen Weg der Erlösung.

4. Schopenhauer und der Sozialismus.

In seinen politischen Ansichten bekanntlich war Schopenhauer ziemlich konservativ. Und die Darsteller seiner Lehren (aus den Kreisen der „Philosophie-Professoren“) lieben es, darauf hinzuweisen. Nun stehen aber seine konservativ-politischen Ansichten in keinem organischen Zusammenhang mit dem inneren Kern seiner Weltanschauung. Sie bilden vielmehr ein Überbleibsel aus der gewohnheitsmäßigen Denkweise jener „gut-bürgerlichen“ Kreise, von denen er sich sonst durch seine Philosophie abgesondert hat. Die meisten Menschen, meinte er, sind ihr Lebenslang unmündig, intellektuell nicht vollwertig; sie brauchen eine starke monarchische Hand, die sie leitet und durch das Leben führt. Dieser aristokratische Hochmut steht in keiner Beziehung zu der Demut, die aus der Forderung der Verneinung des Willens fließt.

Dagegen, wie wir früher gesehen, sind seine extrem-sozialistischen Ansichten eine bloße Konsequenz der Grundlagen seines Gedankensystems. Die Ausbeutung fremder Arbeit ist

eine Verneinung des Willens des Anderen. Und wenn dieser Andere (d. h. der Arbeiter) sich dagegen wehrt, sogar bis zur Anwendung offener Gewalt, so begeht er noch kein Unrecht, er bekämpft bloß die Verneinung seines Willens durch Jenen. Besonders ist das Privateigentum eine solche Verneinung des Willens zum Leben der Anderen (d. h. der Wille des Einen macht den Anderen den Raum und die Zeit streitig). Und daraus folgt für Schopenhauer das Recht der Expropriation der Expropriatäre. Damit ist das Recht und auch die Forderung der sozialistischen Revolution ausgesprochen.

In den letzten Forderungen stimmt also Schopenhauer mit dem Sozialismus überein. Aber, könnte man erwidern, seine Voraussetzngeun sind doch so verschieden von denjenigen des Sozialismus! Wir wollen auch diese Frage näher prüfen.

Es ist wiederum darauf zu achten, daß der Sozialismus (ohne nähere begrenzende Angaben) ein ziemlich vager Begriff ist, der in Verbindung mit verschiedenartigen theoretischen Grundsätzen verknüpft war. Man findet sozialistische (oder kommunistische) Forderungen bei Plato, im Urchristentum, bei den Utopisten, bei Proudon usw. Wir wollen hier den marxistischen Sozialismus herausgreifen und ihn mit den Schopenhauerschen Ideen vergleichen.

Bekanntlich hat Marx seine philosophischen Ansichten nie systematisch durchgearbeitet. Er hat bloß abgerissene und hingeworfene Gedanken hinterlassen. Und da fällt ein Satz (ein oft und gründlich mißverstandener Satz) auf: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein bestimmt das Bewußtsein“. Das ist das Bekenntnis zum Realismus: Außer dem Bewußtsein gibt es noch ein anderes Sein, und dieses ist das Primäre, das Bestimmende, das Bewußtsein ist aber das Bestimmte. In diesem Bekenntnis liegt die Absage aller Magie der Vorstellung: die Welt ist nicht bloß unsere Vorstellung.

In historischer Hinsicht bestimmt Marx das Sein als das ökonomische Sein. „Die Gesamtheit der Produktionsverhält-

nisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt[3]).“

D. h. der Kampf um die Existenz, der Produktionsprozeß (= der Wille zum Leben) bildet die Basis, auf der sich ein ideologischer Überbau erhebt. Das entspricht der Schopenhauerschen Formel, daß der Intellekt nur ein Diener des Willens sei. Daß (nebenbei bemerkt) dabei dennoch „wahre“ Erkenntnis herauskommt, und nicht nur solche nach der bekannten Formel: „Der Wunsch ist der Vater des Gedankens“ — erklärt sich daraus, daß im Produktionsprozeß der Mensch mit der Natur in unmittelbaren Kontakt tritt, Erfahrungen sammelt, sie ordnet, und dadurch unaufhaltsam seine eigene Natur bereichert und verändert.

Nach der Marxistischen Lehre sind es die ökonomischen Interessen, die die Menschen in ihrem Denken und Handeln bestimmen. Nun in einer Gesellschaft, die in verschiedene Klassen mit kontradiktorischen Interessen gespalten ist, werden verschiedene Klassenideologien entstehen müssen. Insbesondere wird in der kapitalistischen Gesellschaft das Proletariat bestrebt sein, eine solche soziale Ordnung herbeizuführen, die fortan eine Ausbeutung der Arbeit unmöglich macht. Die Voraussetzung dieser Ausbeutung ist das Privateigentum auf die Produktionsmittel. Darum stellt das Proletariat die Forderung der „Expropriation der Expropriatäre“, die Forderung der Sozialisierung der Produktionsmittel.

Hier erscheint die sozialistische Forderung als Klassenforderung, diktiert durch den Klassenegoismus. Dagegen ist bei

---

3) Vorwort zur Schrift Marx': Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859.

Schopenhauer der Sozialismus eine allgemein-menschliche Sache des moralischen Bewußtseins.

Der Abstand ist aber nicht so groß, wie er auf den ersten Blick scheint. Denn das Proletariat ist die unterste Klasse der Klassengesellschaft. Wenn das Proletariat also die Klassengesellschaft sprengt, so begeht es dadurch, wie wir von Schopenhauer gehört haben, noch kein Unrecht, es verneint bloß die Verneinung seines Willens. Aber noch mehr: es hebt die Möglichkeit des arbeitslosen Einkommens auf, macht eine Unmoralität für immer unmöglich, und das ist eine höchst moralische Tat.

Aber in noch einem anderen Sinne, und das ist sehr wichtig, steht die marxistisch-sozialistische Forderung in Übereinstimmung mit Schopenhauer. Die sozialistischen Ideale wachsen aus der Wirklichkeit des proletarischen Daseins heraus. Man kann sich die Entstehung dieser Ideale auf zweifache Weise denken. Die eine Weise ist die folgende: Das Proletariat ist mit seiner Klassenlage nicht zufrieden, beneidet die Großen und Mächtigen, fühlt aber die eigene Ohnmacht selbst einmal an ihre Stelle zu kommen. Daraus entsteht der Haß gegen die Herrschenden und der Wille eine soziale Umwälzung herbeizuführen. Der proletarische Mensch ist hier innerlich gespalten, zwei Seelen leben in seiner Brust: die eine sehnt sich nach dem Leben des Bourgeois, die andere ist umstürzlerisch gesinnt. Die Folge solcher Seelenstimmung kann nur ein kompromißhaftes Handeln sein: man kann nicht Götter entthronen, die man im Innern seiner Seele verehrt.

Es gibt aber eine zweite Weise, wie das sozialistische Ideal aus der proletarischen Wirklichkeit entsteht. Der proletarische Mensch hat an eigenem Leib und Seele erfahren, was das heißt ausgebeutet, dem grenzenlosen Egoismus der Wohlhabenden und Herrschenden ausgeliefert zu sein. Und so lernt er den menschlichen Egoismus grundsätzlich zu verurteilen und von sich zu weisen. Er will den Sozialismus, nicht weil er nicht selbst Ausbeuter werden kann, sondern weil er die Ausbeutung

tief verabscheut. Seine Klassenlage hat ihm die Möglichkeit gegeben, die Häßlichkeit des grenzenlosen Egoismus einzusehen. In dieser grundsätzlichen Auffassung erscheint der Sozialismus zwar auch noch als Klassenideologie, aber als solche, die dem Prinzip der Verneinung des Willens (im Sinne der grundsätzlichen Verurteilung der menschlichen Ausbeutung) huldigt.

Zwischen dem Marxistischen Sozialismus und dem Schopenhauerschen ist also keine Kluft vorhanden.

Schopenhauer der Sozialismus eine allgemein-menschliche Sache des moralischen Bewußtseins.

Der Abstand ist aber nicht so groß, wie er auf den ersten Blick scheint. Denn das Proletariat ist die unterste Klasse der Klassengesellschaft. Wenn das Proletariat also die Klassengesellschaft sprengt, so begeht es dadurch, wie wir von Schopenhauer gehört haben, noch kein Unrecht, es verneint bloß die Verneinung seines Willens. Aber noch mehr: es hebt die Möglichkeit des arbeitslosen Einkommens auf, macht eine Unmoralität für immer unmöglich, und das ist eine höchst moralische Tat.

Aber in noch einem anderen Sinne, und das ist sehr wichtig, steht die marxistisch-sozialistische Forderung in Übereinstimmung mit Schopenhauer. Die sozialistischen Ideale wachsen aus der Wirklichkeit des proletarischen Daseins heraus. Man kann sich die Entstehung dieser Ideale auf zweifache Weise denken. Die eine Weise ist die folgende: Das Proletariat ist mit seiner Klassenlage nicht zufrieden, beneidet die Großen und Mächtigen, fühlt aber die eigene Ohnmacht selbst einmal an ihre Stelle zu kommen. Daraus entsteht der Haß gegen die Herrschenden und der Wille eine soziale Umwälzung herbeizuführen. Der proletarische Mensch ist hier innerlich gespalten, zwei Seelen leben in seiner Brust: die eine sehnt sich nach dem Leben des Bourgeois, die andere ist umstürzlerisch gesinnt. Die Folge solcher Seelenstimmung kann nur ein kompromißhaftes Handeln sein: man kann nicht Götter entthronen, die man im Innern seiner Seele verehrt.

Es gibt aber eine zweite Weise, wie das sozialistische Ideal aus der proletarischen Wirklichkeit entsteht. Der proletarische Mensch hat an eigenem Leib und Seele erfahren, was das heißt ausgebeutet, dem grenzenlosen Egoismus der Wohlhabenden und Herrschenden ausgeliefert zu sein. Und so lernt er den menschlichen Egoismus grundsätzlich zu verurteilen und von sich zu weisen. Er will den Sozialismus, nicht weil er nicht selbst Ausbeuter werden kann, sondern weil er die Ausbeutung

tief verabscheut. Seine Klassenlage hat ihm die Möglichkeit gegeben, die Häßlichkeit des grenzenlosen Egoismus einzusehen. In dieser grundsätzlichen Auffassung erscheint der Sozialismus zwar auch noch als Klassenideologie, aber als solche, die dem Prinzip der Verneinung des Willens (im Sinne der grundsätzlichen Verurteilung der menschlichen Ausbeutung) huldigt.

Zwischen dem Marxistischen Sozialismus und dem Schopenhauerschen ist also keine Kluft vorhanden.

Manz'sche Buchdruckerei, Wien. 2101.